المغرب والأندلس في عصر المرابطين

المجتمع - الذهنيات - الأولياء

د. إبراهيم القادري بوتشيش

شعبة التاريخ - كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة مولاي إسماعيل - مكناس

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

المغرب والأندلس في عصر المرابطين

المجتمع - الذهنيات - الأولياء

د. إبراهيم القادري بوتشيش

شعبة التاريخ - كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة مولاي إسماعيل - مكناس

دار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت

بيروت ـ لبنان
ص.ب: ١١١٨١٣
تلفون: ٣٠٩٤٧٠
٣١٤٦٥٩

الطبعة الاولى
نيسان (ابريل) ١٩٩٣

مقدمة

لم يحظ تاريخ المجتمعات والذهنيات بما يليق به من مكانة في الدراسات التاريخية الخاصة بالمغرب والأندلس، رغم الخانة التي أصبح يحتلها في خريطة المناهج المعاصرة. ولا غرو فإن الموضوع عد من اختصاص السوسيولوجيين والانثروبولوجيين أكثر من المؤرخين، بينما هو في واقع الأمر، عطاء صادق وانعكاس «جيد» لأرضية تاريخية تجعل منه حقلاً خصباً للبحث التاريخي، وموضوعاً في أمس الحاجة إلى الاستقصاء والبحث من وجهة نظر المؤرخ.

ومن نافلة القول، أن معظم الدراسات الغربية حول المغرب والأندلس في العصر الوسيط، فتنت «بسحر» التاريخ السياسي وأحداثه المدوية، «فقتلته» بحثاً. كما لم يبخل أصحابها - رغم شموخ أعمالهم - بالافتراء على هذا التاريخ وتلوينه بخلفيات سياسية وإيديولوجية. وكردّ على هذا الاتجاه، انصب اهتمام المدرسة العربية على مقارعة التخريجات الأجنبية، ودحض أباطيلها ومزاعمها المحبوكة، لتطهيره مما شابه من تحريفات تنطق بالحقد والتعصب، ولكنها انجرفت - دون أن تعي - في تيار التاريخ السياسي.

والحاصل أن البحث في تاريخ الذهنيات الأندلسية، بما تحويه من حقول بكر كظاهرة الزواج والمهر والاعتقاد في بركة الأولياء والموت والسحر والكهانة وغيرها من أشكال العقلية الأسطورية (الميثولوجية)، قد أسدل عليه ستار من الصمت والتهميش في الدراسات الحديثة، عربية كانت أو أجنبية.

قد يعزى هذا الأمر إلى شحة المادة التاريخية، إذ أن المؤرخين القدامى ضربوا صفحاً عن الموضوع، ولم يلمحوا إليه إلا عبر إشارات مقتضبة ومتفرقة، وردت بكيفية عرضية في بعض مصنفاتهم.

لكن يمكن تدارك هذا النقص في الحوليات التاريخية، بالرجوع إلى كتب المناقب والتصوّف والنوازل الفقهية والنصوص الزجلية والأمثال الشعبية وكتب التراجم، عن طريق لمّ شتات نصوصها المبعثرة، ووضعها في سياقها العام.

انطلاقاً من هذا الهاجس، يحاول هذا الكتاب ترميم إحدى الثغرات في الدراسات المغربية - الأندلسية، متوخياً من ذلك تقديم مساهمة متواضعة لفهم عقلية مجتمع المغرب والأندلس في عصر المرابطين. وسيتم التركيز على ثلاثة جوانب تتمثل في الحياة العائلية التي نسعى من دراستها إلى تتبع كيفية تكوين الأسرة، وما اعترضها من مشاكل ونزاعات طالت الحياة الزوجية، ودور المرأة فيها، والطرق التربوية السائدة.

اما العادات والتقاليد، فسيتم تناولها عن طريق دراسة الأطعمة والأزياء المتداولة خلال الحقبة موضوع الدراسة، إلى جانب المواسم والاحتفالات ووسائل الترفيه، محاولين تجاوز الإطار الوصفي المحض عن طريق ربطها بالمناخ العام، والعوامل الفاعلة داخل المجتمع، وتباين البيئات الحضرية والبدوية.

وبالمنظور نفسه ستتم معالجة مجموعة من المعتقدات والظواهر الخرافية كالسحر والشعوذة والكهانة والتنجيم، وكلها ظواهر جاءت بمثابة انعكاس أمين لبنية ثقافية تفتقر للعقلانية.

وفي السياق نفسه، ستتم دراسة ظاهرة الأولياء والصلحاء والمتصوفة، وهي ظاهرة نشأت مع استفحال الفوارق الاجتماعية، وازدياد الرفاه المادي لطبقة تمثل الأقلية من المجتمع، وسخط قطاع عريض منه على الوضع السائد. ومن ثم سنطرح مسألة «الكرامات» و«البركة» والاعتقاد في ظاهرة الولاية ضمن الطروحات التي نسعى إلى تفسيرها.

والجدير بالذكر أن المواضيع التي يهتم الكتاب بمعالجتها هي أصلاً جزء من أطروحة جامعية تقدمت بها لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ، لذلك سيلاحظ القارىء أن ثمة ربطاً واضحاً بينها وبين الأجزاء التي سبقتها، والتي لم تنشر بعد.

والأمل معقود على مواصلة الحوار والنقاش الجاد بين المتخصصين «لفحص» هذه الآراء وتشريحها. فبالحوار وحده يسير القطار على السكة، وتتخذ الكتابة التاريخية مسارها الصحيح. والله أسأل أن يوفقنا لما فيه مصلحة التاريخ العربي عموماً وتاريخ المغرب والأندلس على وجه الخصوص.

مكناسة الزيتون المحروسة،

١٩٩٢/١١/١

إبراهيم القادري بوتشيش

فصل تمهيدي

لمحة تاريخية عن
دولة المرابطين من التشكّل إلى الانهيار

يتوخى هذا المبحث الوقوف عند أهم المحطات الأساسية في مسار تاريخ المرابطين، تمهيداً لربط ما سيرد في هذه الدراسة من فصول حول المجتمع والذهنيات السائدة بالمناخ السياسي العام.

١) المرابطون: إشكالية التسمية والأصل:

تضاربت الروايات التاريخية حول اسم المرابطين وأصلهم، إذ عزا بعض المؤرخين[١] سبب هذه التسمية إلى اعتصامهم بالرباط الذي انشأه عبد الله بن ياسين في أعالي حوض نهر السنغال عند بداية حركته الإصلاحية. بينما أرجع البعض ظهور هذا الاسم إلى المرحلة التي أعقبت خروج أنصاره من الرباط لقتال القبائل المعارضة لدعوته وكسر شوكتها في إحدى المعارك، حيث تم إطلاق اسم «المرابطين» عليهم تكريماً واعتزازاً بصبرهم وجهادهم[٢]. في حين يستشف من رواية أخرى أن هذا الاسم لم يطلق على جيش عبد الله بن ياسين إلا بعد النصر المؤزر الذي حققه على حساب دولة برغواطة سنة ٤٥٠ هـ/ ١٠٥٨ م[٣].

والراجح أن الاسم حمل تغيراً في دلالته تبعاً لتطور الحركة المرابطية ذاتها. فقبل انتقال المرابطين إلى مرحلة الدعوة، أطلق هذا الاسم على مجموعة من الرواد المالكيين الذين كانوا يقصدون مدرسة وجاج بن زلو اللمطي المعروفة «بدار المرابطين»[٤]. ومعلوم أن عبد الله بن ياسين مؤسس الدولة المرابطية تخرج من هذه المدرسة. وبعد أن تمكن المرابطون من الأندلس، وغزتهم أضواء مدنيتها وحضارتها، أصبح الاسم يرمز إلى الملك والجاه[٥]. كما كان يُطلق ايضاً على كل من أخلص للدولة أو حقق لها انتصارات مظفرة في معارك الجهاد، فصار مصطلح «مرابط» بمثابة «وسام شرف

(١) ابن خلدون: كتاب العبر. بيروت ١٩٨١. تحقيق خليل شحادة، ج ٦، ص ٢٤٣.

(٢) ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب. بيروت ١٩٨٠. تحقيق بروفنسال وكولان،ج ٤، ص ١٢.

(٣) ابن الأحمر: بيوتات فاس الكبرى. الرباط ١٩٧٢. تحقيق بن منصور، ص ٢٨.

(٤) عياض: ترتيب المدارك. المحمدية ١٩٨٣، تحقيق سعيد أعراب، ج ٨، ص ٨١.

(٥) المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب. البيضاء ١٩٧٨ (ط ٧). تحقيق محمد العريان ومحمد العربي العلمي ص٥٢. ويقول ما يفيد هذا المعنى وهو بصدد الحديث عن علي بن يوسف: «وقام بأمره من بعده ابنه علي بن يوسف بن تاشفين وتلقب بلقب أبيه أمير المسلمين وسمى أصحابه المرابطين».

عسكرية يمنح لكل من خدم الدولة[1].

وعرف المرابطون أيضاً بالملثمين، نسبة إلى اللثام الذي يضعونه على وجوههم. وقد تعددت وجهات نظر المؤرخين حول هذا اللثام وأسباب اتخاذه عادة من طرف المرابطين، وهو ما سنتناوله بتفصيل في الفصل الثاني من هذه الدراسة عند معالجة عادات الأزياء.

أما عن أصلهم، فقد تباينت روايات المؤرخين أيضاً بين قائل بأصلهم العربي الحميري وهو راي الأغلبية[2]، ومن يرجح أصلهم البربري دون إعطاء حجج قوية[3].

ومهما يكن من أمر، فقد أجمع المؤرخون على أنهم مجموعة قبائل نزحت من بلاد اليمن في تاريخ غير مضبوط، واتجهت نحو افريقية، حيث توقف بها قسم فاستوطنها، بينما استمر القسم الآخر بالنزوح إلى أن انتهى به المقام في الصحراء المغربية المجاورة للمحيط الأطلسي[4]. ويذكر من بين القبائل المهاجرة لمتونة وجدالة ولمطة وتاركة وعطا، وغيرها من القبائل الصنهاجية التي أناخت في هذه القفار الممتدة من غدامس شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً، ومن جبال درن شمالاً حتى تخوم السودان جنوباً.

في هذه المناطق الشاسعة، عاشوا حياة تعتمد على الرعي والترحال «لا يعرفون حرثاً ولا زرعاً ولا خبزاً، وإنما أموالهم الانعام»[5] «ويتنقلون من ماء إلى مـاء كالعـرب»[6]، باحثـين عن أماكن الخصب لأنعامهم.

ويخبرنا ابن خلدون[7] أنهم عرفوا الديانة المجوسية وعبادة الأوثان، كما اعتنقوا حسب مؤرخ آخر[8] الديانة النصرانية، إلى أن بدأ الإسلام يتسرب إلى ربوعهم في مطلع الفتوحات الإسلامية.

بدأ نجم المرابطين في الظهور عندما كوّنوا أول حلف صنهاجي ضم أهم قبائـل صنهاجـة الجنوب بزعامة أمير لمتوني يدعى يتلوتان بن تلاكاكين الذي بلغت سلطته شأواً عظيماً، وحسبنا أن أزيد من عشرين مملكة من ممالك السودان أصبحت خاضعة لنفوذه تؤدي له الجزية بانتظام كما تؤكد ذلك النصوص[9]. وبقي على رأس الحلف إلى أن توفي سنة ٢٢٢ هـ/ ٨٣٦ م، فتوارث عقبه

---

(١) العبادي: «الصفحات الأولى من تاريخ المرابطين». مجلة كلية الآداب ـ الاسكندرية، عدد ٢١ سنة ١٩٦٧. ص ٥٣.

(٢) ابن حجر التميمي: منتهى الاعلام بوفاة الصحابة وملوك الإسلام (مخ) ص ٤٦٣ ـ العسكري: الخبر المعرب (مخ) ص ١٧٤ ـ القرماني: اخبار الدول المنقطعة (مخ) ص ٢٥ ـ ابن القاضي: الدر الحلوك المشرق (مخ) ورقة ١٦٩.

(٣) الزياني: الترجمان المعرب (مخ) ص ٢٧٣.

(٤) السعدي: تاريخ السودان. باريس ١٨٩٨. نشر هوداس وبنواست، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٥) البكري: المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب. باريس ١٩١١. نشره بيريس، ص ١٦٤.

(٦) ابن خلكان: وفيات الأعيان. تحقيق إحسان عباس، بيروت (د ت) ج ٧، ص ١٢٨.

(٧) العبرم.س. ج ٦، ص ١٤٢.

(٨) مؤلف مجهول: الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية. البيضاء ١٩٧٩. تحقيق سهيل زكار وزمامة، ص ١٧.

(٩) ابن الخطيب: أعمال الأعلام. البيضاء ١٩٦٤. تحقيق أحمد مختار العبادي ومحمد إبراهيم الكتاني. ج ٣، ص ٢٢٥.

الحكم إلى سنة ٣٠٦ هـ/ ٩١٣ م. عندئذ تصدع الحلف الصنهاجي بسبب خلافات داخلية، وبقي كذلك مائة وعشرين سنة إلى ان اعيد تشكيل حلف ثان بزعامة محمد بن تيفات اللمطي[١]، وهي محاولة ثانية لاسترجاع القبائل الصنهاجية دور الوساطة التجارية الذي افلت من يدها. غير ان الزعيم الجديد لقي حتفه في إحدى المعارك مع مملكة غانة، فولي الأمر بعده صهره يحيى بن إبراهيم الجدالي الذي جمع القبائل الصنهاجية تحت سلطته، ثم عزم على القيام بأداء فريضة الحج حوالي سنة ٤٢٧ هـ/ ١٠٣٥ م.

الدولة المرابطية في مرحلة الدعوة:

وخلال رحلته إلى الديار المقدسة، التقى في القيروان بعالم مغربي يدعى أبو عمران الفاسي. وخلال هذا اللقاء تم وضع مخطط بين الطرفين يهدف إلى تقويض الدويلات الزناتية المتناحرة، وإقامة دولة سنية مالكية تسعى إلى إصلاح المجتمع المغربي وتطهيره من الحركات البدعية[٢].

وفي هذا اللقاء أيضاً، تم اختيار وجاج بن زلو الذي كان شيخاً يدرس في إحدى الرباطات الموجودة في نفيس أو ملكوس بمنطقة السوس[٣]. ولم يكن هذا الاختيار اعتباطياً، كما انه لم يأت نتيجة امتناع طلبة أبي عمران الفاسي عن مرافقة الزعيم الصنهاجي نحو الديار الصحراوية كما تزعم المصادر، لأن ذلك لا يتناسب مع المكانة والاحترام الذي يكنه هؤلاء لشيخهم، ولا يتلاءم مع ما عرف عن فقهاء المالكية من روح التضحية التي وصلت إلى درجة الاستشهاد[٤].

المسألة في نظرنا ترجع إلى تفكير الرجل في أن إنجاح الدعوة رهين بإيجاد الرجل المناسب مثل وجاج بن زلو الذي كان على دراية واسعة بأحوال السياسة بالمغرب، ومتشبعاً بالفكر المالكي، وصاحب مدرسة سنية مالكية هي «دار المرابطين»، ناهيك عن كونه من «كبار علماء البربر»[٥].

على كل حال، وضع يحيى بن إبراهيم وأبو عمران الفاسي اللبنة الأولى لتأسيس الدولة المرابطية. وكان اختيار وجاج بن زلو صائباً. وانتدب هذا الأخير أحد تلامذته للقيام بهذه المهمة في الصحراء، وهو عبد الله بن ياسين الذي كان على علم بأوضاع الأندلس والمغرب، فاستجاب بحماس كبير لهذه المهمة، واتجه مع يحيى بن إبراهيم إلى القبائل الصنهاجية بالصحراء، حاملاً معه مشروع إصلاح ديني وسياسي.

وقبل مواصلة ذكر مهمة عبد الله بن ياسين في ديار الملثمين، لا بد من الإشارة إلى بعض العوامل التي ساعدته في إنجاح دعوته، ويمكن تلخيصها فيما يلي[٦]:

١ ـ تحول الطرق التجارية نحو ديار صنهاجة الجنوب، وهو ما مكّن الملثمين من جني ارباح كبيرة

---

(١) ابن ابي زرع: الانيس المطرب. الرباط ١٩٧٣. تحقيق بن منصور، ص ٢٢١.
(٢) ابن الأحمر: م س.، ص ٢٧ ـ ٢٨.
(٣) يجعله البكري في ملكوس. انظر: م س.، ص ١٦٥، بينما يجعله ابن ابي زرع في نفيس، انظر: م س.، ص ١٢٣.
(٤) محمود إسماعيل: مغربيات. فاس ١٩٧٧. ص ٧٧. الفصل الخاص بمحنة المالكية.
(٥) مؤلف مجهول: مفاخر البربر. الرباط ١٩٣٤، نشر بروفنسال، ص ٦٩.
(٦) اثرنا هذه العوامل بتفصيل في اطروحتنا المعدة لدكتوراه الدولة تحت عنوان: الحياة الاجتماعية في المغرب والاندلس خلال عصر المرابطين. (مرقونة) ج ١. ص ٧٨ وما بعدها.

ساعدتهم على إنجاح مشروعهم السياسي.

٢ ـ توجه أنظار العالم الإسلامي إلى القوى البدوية المتواجدة في أطرافه كقوى منقذة، وتتمثل في السلاجقة شرقاً والملثمين غرباً.

٣ ـ اشتداد الحركة الصليبية، وهو ما استدعى ظهور قوة منقذة.

٤ ـ اكتساح المد السني للمجتمعات الإسلامية.

وعلى أي حال، فبمجرد وصول الداعية المرابطي إلى الصحراء، أصبح المرشد الديني والمناضل الاول لإقامة دولة المرابطين. وكانت اول قبيلة عرج عليها هي قبيلة لمتونة حسبما يذكره ابن الاثير[1]، فبدأ يبث تعاليم دعوته في اوساطها. ورغم مظاهر الترحاب الذي قوبل به في البداية، فإن الداعية لقي معارضة قوية من قبل أعيان القبيلة على الخصوص. ويفسر هذا الموقف بتعارض دعوة ابن ياسين مع اعراف تلك القبائل. كما ان بعض تعاليمه الصارمة لم تكن لتلائم طبيعة مجتمع بدوي اعتاد على عدم الانصياع لشرائع تلجمه[2]. يضاف إلى ذلك ان الارستقراطية اللمتونية رأت في الدعوة المرابطية إنقاصاً من شأنها ومحاولة لتسويتها مع المستضعفين[3].

وانتهت المعارضة «بانقلاب» تزعمه الأعيان كاد أن يودي بحياة عبد الله بن ياسين[4]، فتم طرده من ديار لمتونة، وأصيبت الحركة الإصلاحية بانتكاسة خطيرة لولا فكرة إنشاء **الرباط** التي جاءت لتغذي الدعوة المرابطية بدماء جديدة. ويمكن تقسيم هذه المرحلة الجديدة من الدعوة إلى فترتين:

١ ـ فترة التكوين المذهبي والعسكري في الرباط: بدأت هذه الفترة عندما تم بناء رباط في جزيرة منعزلة بموضع لم تحدده النصوص بدقة[5]. ولا يعرف على وجه التدقيق المدة التي بقي فيها الملثمون برباطهم، ويمكن أن تكون قد تراوحت ما بين سبعة إلى اثني عشر عاماً[6]. وهي مدة كانت كافية لتكوين ما يربو عن ثلاثة آلاف مرابط تكويناً مذهبياً وعسكرياً[7].

٢ ـ مرحلة تطبيق تعاليم عبد الله بن ياسين: بدأت هذه الفترة الثانية بخروج الملثمين من رباطهم بعد أن أصبحوا «آلة حرب» على حد تعبير احد الدارسين[8]، فتغير أسلوبها من الاعتماد على الحجة والإقناع إلى استعمال القوة والعنف. وبهذه الوسيلة تمكن ابن ياسين من استئصال شأفة كل المخالفين عليه من لمتونة ومسوفة وجدالة وسائر القبائل الصنهاجية، وحصل منهم على الأموال اللازمة لمواصلة مسيرته[9]. كما تم الاستيلاء في هذه الفترة على أودغشت مفتاح طرق تجارة

---

(١) **الكامل في التاريخ**. بيروت ١٩٧٨، ج ٨، ص ٧٤.

(٢) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

(٣) ابن الوردي: **تاريخ ابن الوردي**. طبعة ١٢٨٥ هـ (د.م). المطبعة الوهبية ج ١، ص ٣٥٦ ـ حسن محمود: **قيام دولة المرابطين**. القاهرة ١٩٥٧، ص ١٣١.

(٤) ابن عذاري: م.س. ص ٨ ـ ٩.

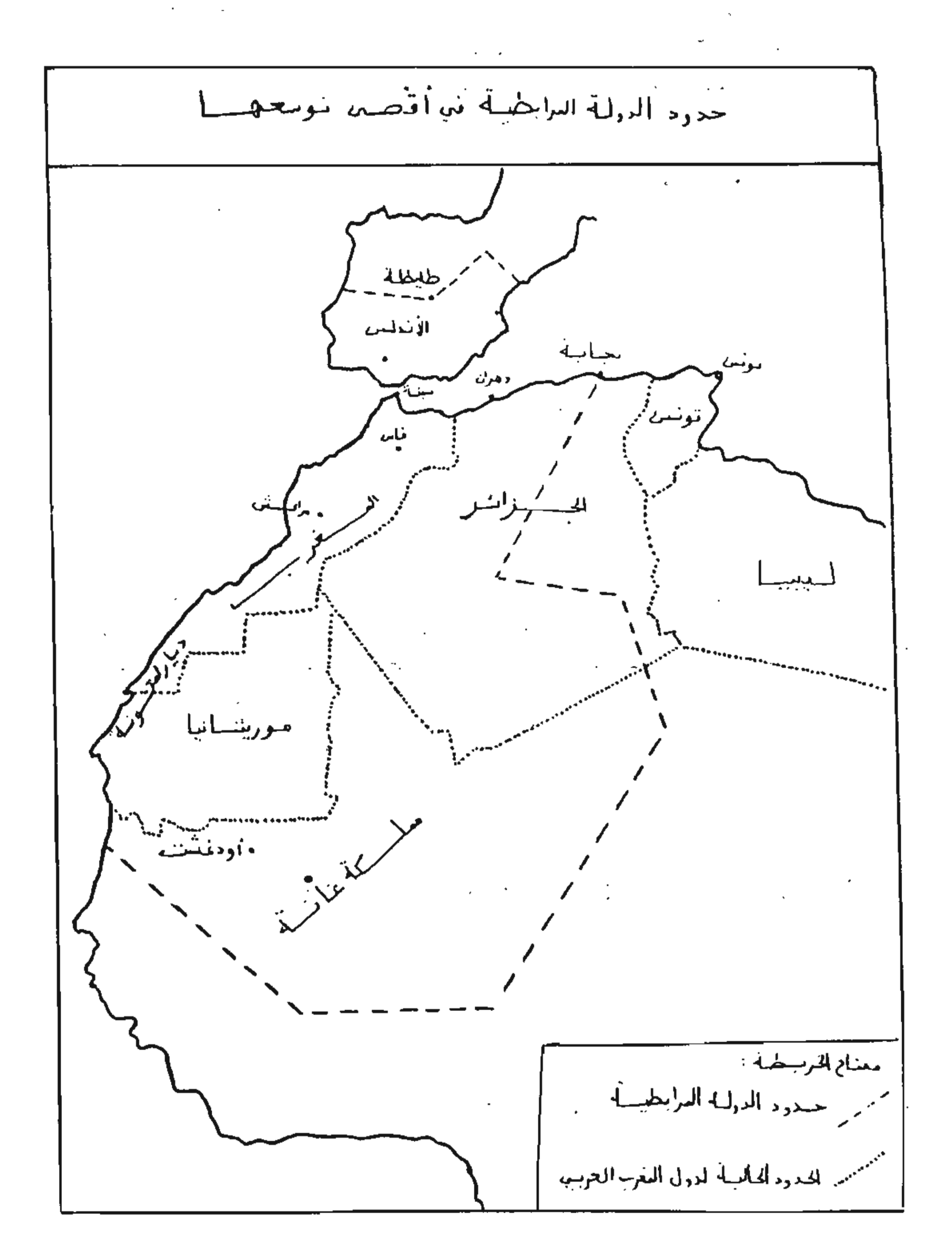
(٥) ابن ابي زرع: م.س. ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٦) شميرة: **المرابطون: تاريخهم السياسي**. القاهرة ١٩٦٩ (ط ١)، ص ٤٦.

(٧) ابوالفدا: **المختصر في اخبار البشر**. طبعة مصر، المطبعة الحسنية. (د.ت)، ط ١، ص ١٧٥.

(٨) Marcais: La Berberie Musulmane et l'orient au moyen âge. Paris 1946. p.40.

(٩) ابن ابي دينار: **كتاب المؤنس في اخبار افريقية وتونس**. طبعة تونس ١٢٨٦ هـ، ط ١، ص ١٠٣.



حدود الدولة المرابطية في أقصى توسعها
طليطلة
الأندلس
بجاية
تونس
وهران
سبتة
تونس
فاس
الجزائر
مراكش
المغرب
ليبيا
موريتانيا
أودغشت
مملكة غانة
مفتاح الخريطة :
حدود الدولة المرابطية
الحدود الحالية لدول المغرب العربي

القوافل، وإخضاع أهم ممالك السودان. وبذلك أصبحت راية الدعوة المرابطية ترفرف فوق ربوع الصحراء وبلاد السودان. وبعد توفر الشروط المادية والدينية، فضلاً عن شرط العصبية ـ وهي شروط ضرورية لتأسيس الدول كما يذهب إلى ذلك ابن خلدون ـ بدأت أنظار المرابطين تتجه نحو المغرب الأقصى لإقامة دولة كبرى.

الدولة المرابطية في مرحلة التكوين والاكتساح

فتح المغرب الأقصى:

كانت الفوضى السياسية التي استشرت في طول بلاد المغرب وعرضها، والصراعات التي استعرت بين أمراء الدويلات القزمية التي تقاسمت حكم المغرب، والمجاعات والأوبئة والسياسة الضرائبية المجحفة التي نهجها هؤلاء الأمراء، عوامل داخلية ساعدت على توجيه همة المرابطين نحو فتح المغرب. ويبدو جلياً من خلال خط سير العمليات العسكرية التي اتبعها المرابطون أنها خضعت لخطة مدروسة ومحكمة، ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة محاور كبرى:

أ ـ محور سجلماسة ـ اغمات الذي كان يهدف إلى السيطرة على منافذ تجارة الجنوب. والحق أن هذه المرحلة كانت حاسمة في توطيد نفوذ المرابطين بالمغرب. لكن للأسف فإن المصادر لا تورد بخصوصها سوى أخبار شحيحة تتميز باختلاف حول السنوات التي وقعت فيها المعارك.

انطلقت الحملات العسكرية بقيادة يحيى بن عمر الذي خلف يحيى بن إبراهيم، وتحت زعامة روحية مثلها عبد الله بن ياسين. وقد شملت فتح درعة وسجلماسة[1] ثم عادت أدراجها نحو السودان قبل العودة لسجلماسة من جديد لإخماد ثورة اندلعت هناك. وبعد ذلك والت الجيوش المرابطية زحفها نحو السوس بقيادة أبي بكر بن عمر الذي خلف يحيى بن عمر سنة ٤٤٨ هـ/ ١٠٥٦ م، فتم الاستيلاء على تارودانت وجبل درن وبلاد كدميوة.

ب ـ محور الوسط، وهو الذي هدف المرابطون من خلاله إلى السيطرة على الطريقين التجاريين الساحلي والأوسط. وقد تميزت هذه المرحلة بالصعوبة وضراوة المعارك. وتركزت جهود المرابطين فيها على إخضاع أخطر تجمع سياسي أنذاك وهي دولة برغواطة، إلى درجة أن عبد الله بن ياسين لقي حتفه وهو يصارعها[2]. غير أن استشهاده لم ينل من عزيمة المرابطين الذين استأسدوا في قتال من اعتبروهم خارجين عن السنّة، فجالوا فيهم بسنابك خيولهم ومزقوهم شر ممزق «حتى أسلموا إسلاماً جديداً»[3].

في هذا الوقت، لاحت شخصية جديدة في فضاء التاريخ المغربي، وهي شخصية يوسف بن تاشفين الذي تمكن بفضل ذكاء وبراعة زوجته زينب النفزاوية من سلب السلطة من أيدي أبي بكر بن عمر[4]. وتواصلت المعارك تحت قيادته في اتجاه بلاد فازاز حيث تم الاستيلاء على لواتة

---

(١) ابن خلدون: م.س. ص ٢٤٤.

(٢) البكري: م.س. ص ١٦٨.

(٣) ابن الخطيب: م.س. ص ١٨٧.

(٤) المرجع نفسه. ص ٢٣٢.

ومدائن مكناسة وفاس. وتوجت هذه المرحلة بتاسيس مدينة مراكش سنة ٤٥٤ هـ/ ١٠٦٢ م[١]. ويعتبر تأسيس هذه المدينة التي اصبحت عاصمة الدولة الفتية طوراً متقدماً في تنامي الحركة المرابطية.

ج ـ محور الشمال والشمال الشرقي: في هذه المرحلة سعى المرابطون إلى إخضاع المغرب نهائياً. فما إن تمت السيطرة على فاس، حتى ران يوسف بن تاشفين ببصره نحو مدن الشمال، فقام بجولات موفقة في مناطق غمارة والريف والنكور ليصل إلى طنجة[٢]. وأتاح له استنجاد المعتمد بن عباد به فرصة للحصول على أسطول بحري تمكن بواسطته من اقتحام مدينة سبتة، وإطفاء جمرة حاكمها سكوت البرغواطي[٣]. وبعد ذلك قام بجولات عسكرية في النواحي الشرقية حتى وصل إلى تلمسان سنة ٤٧٢ هـ/ ١٠٧٩ م، ثم توغل في المغرب الأوسط حتى بلغ وهران وجبال ونشريس[٤]. وعقب ذلك استسلمت القبائل الأخرى صفواً دون أن يخوض في ذلك غمزة أو يتجشم فيه مشقة، فخلا له الجو للتفكير في فتح الأندلس.

معركة الزلاقة وضم الأندلس:

في الوقت الذي أوشك المرابطون على الانتهاء من تمهيد المغرب الاقصى، بدأت أيادي ملوك الطوائف تمتد نحو يوسف بن تاشفين لوضع حد للتحرشات النصرانية، وبدأ صدى الاستغاثة يصل إلى المغرب، بل إن المعتمد بن عباد هرع بنفسه إلى يوسف بن تاشفين يلتمس النجدة، وانتهى الأمر باستجابة المرابطين لدعوة الإنقاذ[٥].

في هذه اللحظة التاريخية، كانت الأندلس تشهد أحلك صورة في تاريخها، ولا غرو فقد أصبحت نهباً لكل مغامر آنس من نفسه القوة، لذلك لا غرابة أن يقتسمها بعض الطامعين الحالمين بالنفوذ والسلطان، حتى صارت مجزأة إلى ٢٣ دويلة[٦].

ولم تتوفر هذه الدويلات الطائفية على أبسط مقومات الدولة، إذ اتسمت بأسسها الهشة، وافتقرت إلى قاعدة تضمن لها كياناً سياسياً صلباً له وجود اجتماعي مستقل. وفضلاً عن ذلك، فقد أغرقت نفسها في صراعات دموية، زادت من هشاشتها، وهو ما عبر عنه أحد المؤرخين بقوله: «وجعل الله بين أولئك الأمراء ملوك الطوائف من التحاسد والغيرة ما لم يجعله بين الضرائر المترفات والعشائر المتغايرات»[٧].

---

(١) وقع اختلاف بين المؤرخين حول المؤسس الحقيقي لمراكش هل هو يوسف بن تاشفين ام ابو بكر بن عمر، والراجح ان الأخير هو المؤسس. كما وقع اختلاف حول سنة التأسيس.

(٢) ابن الخطيب: م.س. ص ١٧٩.

(٣) ابن بسام: الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة. ليبيا ـ تونس١٩٨١ـ تحقيق إحسان عباس ج٢، م ٢، ص ٦٧٥.

(٤) انظر التفاصيل عند ابن ابي زرع: م.س. ص ١٤٣ وما بعدها.

(٥) ابن دحية: المطرب من اشعار اهل المغرب. طبعة ١٩٥٥ (د.م) تحقيق إبراهيم الأبياري، ص ١١٩.

(٦) عن أمراء الطوائف والأسرات التي حكمت مختلف المدن الأندلسية انظر: زامباور: معجم الانساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي. جامعة فؤاد الاول ١٩٥١، ج ١، ص ٨٦ وما بعدها.

(٧) ابن الخطيب: اعمال الاعلام. القسم الأندلسي. بيروت ١٩٥٦. تحقيق بروفنسال، ص ٢٤٤.

وإذا أضفنا إلى ذلك السياسة الجبائية المجحفة التي أثقلوا بها كاهل رعاياهم[١]، مقابل ترفهم وتبذيرهم الأموال في سبيل الملذات[٢]، أدركنا كيف أصبحوا لقمة سائغة أمام القوى المسيحية المتكالبة، وبالتالي أمكن الوقوف على حوافز إجماعهم على استدعاء يوسف بن تاشفين لوضع حد لها.

لم يكن أمام القائد المرابطي سوى تلبية داعي الجهاد. وبعد ترتيبات أمنية وعسكرية وتخطيطات تكتيكية، وقعت معركة الزلاقة المعروفة في المصادر الإسبانية باسم Sagrajas في يوم الجمعة ١٢ رجب من سنة ٤٧٩ هـ الموافق لـ ٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر من سنة ١٠٨٦ م وهو التاريخ الأرجح[٣]، وذلك فوق سهل الزلاقة. ولن ندخل في تفاصيل هذه المعركة التي تمكن فيها المرابطون بقيادة يوسف بن تاشفين من حصد زهرة القوات النصرانية تحت زعامة ألفونسو السادس، بل سنقتصر على ذكر نتائجها.

لقد أدى هذا الانتصار إلى تعزيز مكانة يوسف بن تاشفين لدى رعية الأندلس، وأبرزه كقائد محنك قادر على توحيد الأندلس تحت لوائه. كما أسفر عن رفع معنويات الأندلسيين بعد الإحباطات التي تعرضوا لها من قبل الممالك المسيحية، ولم يعد ملوك الطوائف مجبرين على دفع الجزية لألفونسو. كما أن المعركة وضعت حداً لأحلام هذا الأخير في مخططه لاحتلال الأندلس، وهو ما عبر عنه أمير غرناطة ابن بلكين في مذكراته بقوله أنه «أشرب الروم من تلك الوقيعة خوفاً وانكماشاً»[٤].

ومن ناحية أخرى، فإن المعركة كشفت النقاب عن الانقسامات التي كانت سائدة بين ملوك الطوائف. وتأكد يوسف بن تاشفين من هذا الانقسام إبان جوازه الثاني للأندلس سنة ٤٨١ هـ/ ١٠٨٨ م لحصار حصن لييط Aledo[٥]. وقد فشل الحصار بسبب الانشقاقات التي ظهرت بين صفوفهم، مما جعل فكرة القضاء على ملوك الطوائف تدخل حيز التطبيق[٦]، إذ قرر يوسف أن يحسم داءهم خلال جوازه الثالث نحو الأندلس.

ولإعطاء فكرته مشروعيتها الدينية، استصدر فتوى من فقهاء المغرب والمشرق، فأفتوا بإعفاء أمراء الطوائف لأن «الإبقاء عليهم لا يتوصل معه إلى واجب الجهاد»[٧].

ويعتبر الجواز الثالث ليوسف بن تاشفين نحو الأندلس سنة ٤٨٣ هـ/ ١٠٩٠ م حدثاً تاريخياً حاسماً تقرر فيها مصيرها، وحسبنا أنها أصبحت منذئذ ولاية مغربية.

---

(١) عن الضرائب المفروضة على الرعايا في عصر الطوائف انظر: ابن حزم، رسالة التلخيص. طبعة ١٩٦٠ (د.م) تحقيق إحسان عباس، ص ١٧٦ ـ ابن بلكين: كتاب التبيان. القاهرة ١٩٥٥. نشره بروفنسال، ص ١٠٩ ـ ابن الخطيب: م.س. ص ٢٤٤.

(٢) ابن بسام: م.س.، ج ٢، م ١، ص ٣٨٨.

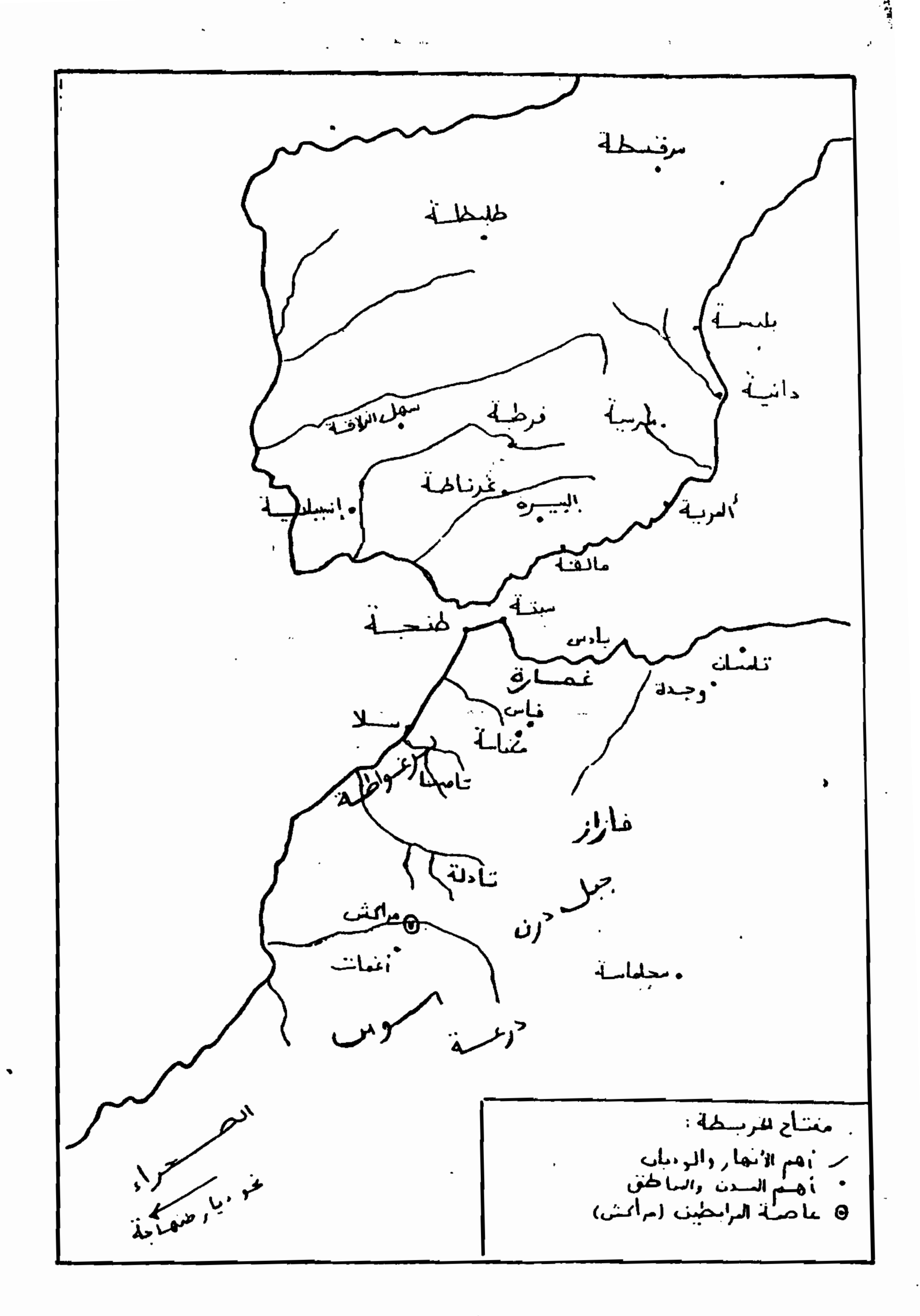
(٣) يلاحظ أن الرواية المسيحية تؤكد هذا التاريخ. لكن في المصادر العربية نجد بعض الاختلافات في تحديد سنة وقوعها.

(٤) ابن بلكين: م.س. ص ١٠٨.

(٥) يقع هذا الحصن في منتصف الطريق ما بين مورسية ولورقة.

(٦) من الراجح أن فكرة ضم الأندلس كانت واردة في مخطط المرابطين منذ انطلاقتهم من الصحراء. انظر نصوصاً تدل على ذلك عند ابن الأثير: م.س. ج ٨، ص ٧٥.

(٧) ابن بلكين: م.س. ص ١٦٨ ـ ابن خلدون: م.س. ص ٢٤٩.



سرقسطة
طليطلة
بلنسية
دانية
مرسية
قرطبة
سهل الزلاقة
غرناطة
إشبيلية
البيرة
المرية
مالقة
سبتة
طنجة
بادس
تلمسان
غمارة
وجدة
فاس
سلا
مكناسة
تامسنا
برغواطة
فازاز
تادلة
جبل درن
مراكش
أغمات
سجلماسة
السوس
درعة
الصحراء
نحو ديار صنهاجة
مفتاح الخريطة :
أهم الأنهار والوديان
أهم المدن والمناطق
عاصمة المرابطين (مراكش)

كانت البداية من إمارة غرناطة واميرها آنذاك عبد الله بن بلكين الذي استسلم صاغراً. ثم زحف المرابطون نحو تميم بن بلكين صاحب مالقة، ليقتحموا بعد ذلك إشبيلية ويعزلوا صاحبها المعتمد بن عباد، ثم ابنه المأمون بقرطبة، وتوغلت خيول الملثمين في المدن الاخرى، وتمكنت من تنفيذ مهماتها العسكرية بنجاح رغم ضراوة المقاومة التي ابداها الأندلسيون، فتهاوت إماراتهم الواحدة تلو الاخرى إلى أن صارت الأندلس برمتها تحت قبضة يوسف بن تاشفين، فأصبحت منذئذ «تبعاً لمراكش من بلاد العدوة»[١]. وبذلك انتهى عهد الإمارات القبلية والطائفية، وتحققت الوحدة المركزية لأول مرة في تاريخ المغرب بقيادة قوى امازيغية.

الدولة المرابطية من ذروة المجد إلى مرحلة التراجع والأفول:

ترسخت أركان الدولة المرابطية في عهد يوسف بن تاشفين، وشب عودها، واصبحت مهابة الجانب، وبلغت أوج اتساعها من اقصى نقطة في شمال الأندلس حتى تخوم السودان جنوباً ومدينة الجزائر شرقاً. وقد شهد عهده ازدهاراً مهماً عبر عنه احد المؤرخين[٢] بقوله: «اقامت بلاد الاندلس في مدته سعيدة حميدة في رفاهية عيش وعلى أحسن حال، لم تزل موفورة محفوظة إلى حين وفاته رحمه الله». وفي الآن ذاته، تمكنت دولته الفتية من السيطرة على تجارة البحر الأبيض المتوسط وتجارة القوافل الصحراوية، ونشر الإسلام في ربوع السودان، ناهيك عن المعارك المظفرة التي نجحت في ردع التطلعات الصليبية شمال الأندلس.

وتمكن يوسف بن تاشفين بعد تحقيق وحدة الدولة من تأسيس نظام سياسي يمكن رصد ملامحه كما يلي:

في قمة الهرم السياسي كان يوجد امير المسلمين[*]. وتتجلى اختصاصاته في الإشراف على معارك الجهاد، وتولية العمال على أقاليم الدولة، ومراقبة الجهاز الإداري إما بالطواف على أقاليم الدولة لمعرفة شؤون الرعية[٣]، أو استدعاء العمال ومحاسبتهم، والإشراف أحياناً على إقامة الحدود. وكان يجمع إلى جانب السلطة الزمنية السلطة الروحية، ولو أنها ظلت في معظم الحالات بيد الفقهاء. وأحاط الأمير نفسه بمجموعة من طبقة الكتاب الذين احتلوا مكانة مرموقة في الدولة[٤].

وكان تعيين ولي العهد يجري وفقاً لرسوم فخمة، فيعقد مجلس من زعماء القبائل والولاة والفقهاء، ثم يصرح المجتمعون بأنهم يقبلون ولي العهد المختار أميرهم، ويبايعونه بالطاعة تحت شروط يحددها الأمير[٥].

كما وطد يوسف بن تاشفين دعائم حكمه بإحداث منصب نائب أمير المسلمين، وأعطاه سلطة

---

(١) المراكشي: م.س. ص ٨٠.
(٢) مؤلف مجهول: الحلل الموشية، م.س. ص ٨٢.
(*) يتقلد أمير المسلمين إمارته رسمياً من أمير المؤمنين الخليفة العباسي (راجع الملحق رقم (١) في آخر هذا الكتاب).
(٣) ابن أبي زرع. م.س. ص ١٢٧.
(٤) المراكشي: م.س. ص ٢٥٥ وما بعدها.
(٥) انظر وثيقة تعيين ولي العهد عند ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة. القاهرة ١٩٧٤، تحقيق محمد عبد الله عنان: ج ٢، ص ٥١٩ ـ ٥٢٠.

مطلقة باعتباره ممثلاً له، ومن ثم كان له حق تنصيب ولاة الأقاليم أو عزلهم.

ولم يرحل يوسف بن تاشفين سنة ٥٠٠ هـ/ ١١٠٦ م إلا بعد أن رسخ دعائم دولته، وأفشل حركة الاسترداد المسيحية، تاركاً دولة فتية مرهوبة الجانب.

وخلفه ابنه علي بن يوسف في السنة نفسها. ورغم طموحه في مواصلة سياسة أبيه الحازمة، وتقليم أظافر الخطر النصراني وردعه في موقعة أقليش سنة ٥٠٢ هـ/ ١١٠٨ م، والقلعة سنة ٥٢٣ هـ/ ١١٢٩ م، وإفراغة سنة ٥٢٨ هـ/ ١١٣٥ م، فإن ضعف شخصيته واستسلامه لأهواء الفقهاء، وتدخل النساء في شؤون السياسة، كل ذلك جعل زمام الأمور يفلت من يده، الشيء الذي أفضى إلى ظهور ثورات في المغرب والأندلس، وهو ما جعل الدولة المرابطية تدخل في مرحلة التراجع. فلماذا وقع هذا التراجع في وقت كانت الدولة المرابطية لا تزال في زهرة شبابها؟

يعزى ذلك ـ فيما نرى ـ إلى نقط الضعف التي صاحبت بناء الدولة. فالدولة المرابطية قامت على أساس عسكري يعتمد على الموارد الحربية لتدعيم كيانها، وهو ما نتج عنه اقتصاد «مزدهر» سطحياً فقط، يمكن التعبير عنه «باقتصاد المغازي» الذي يكون قوياً عندما تكون الفتوحات في أوجها، لكنه اقتصاد غير قابل للاستثمار والتنمية، إذ بمجرد ما تنقطع الغزوات وعمليات الجهاد، تنقطع موارده (غنائم، صفايا، مصادرات، خراج الخ...) وبذلك يتراجع هذا الاقتصاد، فتنهار معه الدولة. كما أن سلطة الفقهاء لعبت دوراً في هذا التطور السلبي. فالمصادر تجمع على ما حظوا به من سلطات واسعة حتى أن يوسف بن تاشفين كان لا يمضي رأياً دون الرجوع إليهم[1]. وبالمثل فإن ابنه علياً، «اشتد إيثاره لأهل الفقه والدين، وكان لا يقطع أمراً في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء»[2]، مما جعل هؤلاء يشكلون «ديكتاتورية دينية» على حد تعبير أحد الباحثين[3]، لذلك فإن تسلط الفقهاء يعتبر من أكبر الثغرات التي نجم عنها خلل كبير في جهاز دولة المرابطين.

ومن المساوىء الأخرى التي أدت إلى تراجع دولتهم، بقاء الموروثات القبلية ماثلة داخل أجهزة الحكم، مما نشأ عنه احتكار المناصب السياسية من طرف قبيلة لمتونة دون غيرها[4]. فالدولة المرابطية لم تنجح في تجاوز الإطار القبلي داخل منظومة الدولة المركزية الكبرى، الشيء الذي أدى إلى امتعاض القبائل الأخرى التي بدأت تتربص الدوائر بالمرابطين، وتقتنص الفرص للإطاحة بهم.

كما أن التنظيمات الإدارية ظلت تعاني من الخلل، إذ لم تساير الإدارة الإيقاع السريع الذي تمثله الدولة المرابطية والمجال الإداري المتحضر الذي اقتحمته عندما ضمت الأندلس، لذلك عجز المرابطون عن خلق بنية إدارية متماسكة تسيطر على التناقض القائم بين الطبيعة البدوية وعناصر التطور[5]، ناهيك عن عدم تحمل الولاة مسؤولياتهم العسكرية والإدارية كاملة، مما خلق نوعاً من التناقض بين الحكم المركزي ومختلف الاتحادات القبلية.

---

(١) ابن عذاري: م.س. ج ٤، ص ٤٦ ـ ابن ابي زرع: م.س. ص ١٣٧.
(٢) المراكشي: م.س. ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.
(٣) عنان: عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس. القاهرة ١٩٦٤، ق ١، ص ٤١١.
(٤) ابن خلدون: م.س. ج ٦، ص ٢٤٧.
(٥) Cornevin: **Histoire de l'Afrique dés origines au 16è siècle.** T1. Paris, 1967, p.322.

يضاف إلى ذلك ترفع الجيل الثاني من الامراء المرابطين عن بداوتهم وميلهم إلى حياة الدعة والترف، وبسط اياديهم لحاشيتهم وجندهم المرتزق، وإنفاقهم الأموال الباهظة على بلاطاتهم، مما أدى إلى نقص خطير في بيت المال.

ومما زاد الوضعية المالية سوءاً، اشتداد شوكة نصارى الاندلس، الشيء الذي أجبر علي بن يوسف على مضاعفة النفقات العسكرية[1]. كما أن الخطر الموحدي زاد الطين بلة، إذ اشتدت الحاجة إلى بناء الحصون والاسوار، وهي مشاريع مكلفة مادياً؛ وحسبنا ان علي بن تاشفين بنى سور مراكش لدرء خطر المهدي بن تومرت بنفقة بلغت سبعين الفاً من الذهب[2]. يضاف إلى ذلك الخسائر الجسيمة التي نجمت عن تدهور الزراعات بسبب الاعتداءات المتكررة للقوى النصرانية.

ولمواجهة إفلاس بيت المال، اشتط علي بن يوسف في فرض مغارم غير شرعية، واستقدم الجباة من إسبانيا لاستنزاف الرعايا، مما أدى إلى توقفهم عن الإنتاج[3].

كل هذه القرائن تبين كيف أن القاعدة المادية التي قامت عليها الدولة المرابطية قد انعدمت، وبالتالي تفسر التراجع الذي بدأ ينخرها.

وعلى كل حال، فإن الثورة الموحدية استغلت هذه الوضعية، فزادت من متاعب المرابطين. وعندما توفي علي بن يوسف سنة ٥٣٧ هـ/ ١١٤٢ م، كانت الدولة المرابطية تمر بظرفية عصيبة. ولم يكن تاشفين بن علي الذي خلفه في مستوى الرجل الذي يعيد هيبة الدولة، إذ تولى الحكم بعد أن كانت هذه الأخيرة قد آلت إلى الانهيار. وفي الوقت نفسه، كان الفونسو السابع يوجه ضرباته القاصمة للحاميات المرابطية في الاندلس. وقد حاول هذا الأمير سدى التصدي للموحدين حيث لاحقهم في تلمسان، وهناك التحق به ابنه إبراهيم فجدد له العهد، ثم بعثه إلى مراكش للدفاع عنها. بيد أن قوات الموحدين بقيادة أبي حفص تمكنت من إلحاق هزيمة ماحقة بالجيش المرابطي، ففر الأمير تاشفين ناجياً بنفسه في جنح الليل نحو الأسطول المرابطي، غير أنه سقط من حافة عميقة لم يتنبه إليها وهو على ظهر فرسه، وقد ارداه هذا الحدث قتيلاً[4].

وبعد وفاة تاشفين بن علي سنة ٥٣٩ هـ/١١٤٤م، بويع ابنه إبراهيم وكان شاباً صغيراً، وبقي مدة ثم نقض بيعته عمه إسحاق بن علي، ونشب الصراع بينهما، ثم اندلعت الثورات في جل المدن الأندلسية. وفي تلك الأثناء، زحفت جحافل الموحدين على تلمسان وفاس ومكناس لتصل إلى مراكش سنة ٥٤١ هـ/ ١١٤٦ م، وتضرب عليها حصاراً مريراً انتهى باقتحام المدينة بسبب خيانة أحد قادة الجيش المسيحي الموالي للمرابطين، فدخلها الموحدون غلاباً، وقبضوا على اميرها ابي

---

(١) محمود علي مكي: «وثائق تاريخية جديدة عن عصر المرابطين»، ص ١٦٩. صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية. م ٧ ـ ٨ سنة ١٩٥٩ ـ ١٩٦٠.

(٢) ابن القطان: نظم الجمان، تطوان (د. ت) مطبعة المهدية. تحقيق محمود مكي ص ١٠٧ ـ مؤلف مجهول: الحلل، م.س. ص ٩٠.

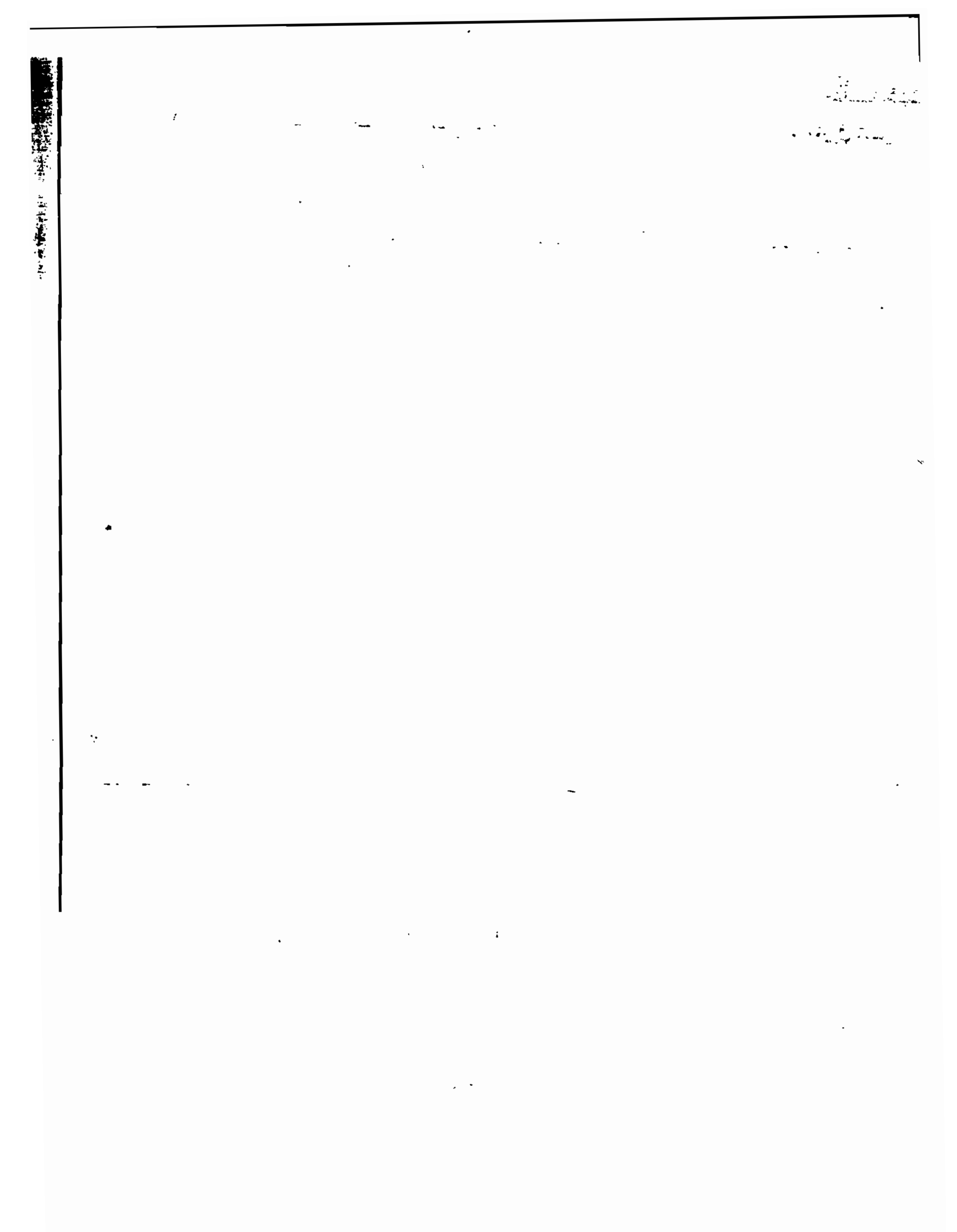
(٣) النويري: نهاية الارب في فنون الادب. القاهرة ١٩٨٣. تحقيق حسين نصار، ج ٢٤، ص ٢٨٢.

(٤) ابن أبي زرع: م.س. ص ١٨٨ ـ ١٩٠.

إسحاق إبراهيم بن تاشفين، وفتكوا به وبمن معه من أعيان دولته[1]، وبذلك دق آخر مسمار في نعش الدولة المرابطية.

تلك هي الخطوط العريضة للتاريخ السياسي للدولة المرابطية، فما هي التجليات المجتمعية والذهنيات السائدة داخل نسيج هذه الدولة؟ ذلك ما نطمح إلى دراسته من خلال الفصول التالية.

(١) مؤلف مجهول: الحلل م.س. ص ١٣٩.



الفصل الأول

الحياة العائلية

لا زلنا نفتقر إلى دراسة عن الحياة العائلية في العصر المرابطي، مع أن المادة ضافية ومتناثرة في المصنفات الفقهية والنوازل، وكتب الجغرافيا والطبقات. ويكفي لم شتاتها لرسم المعالم الأساسية للموضوع.

ومن المسلمات البديهية، أن العائلة تعد صورة مصغرة للمجتمع، لذلك قامت ـ كجل المؤسسات الأخرى ـ على نظام هرمي أساسه السلطة والنفوذ الذي يمثله رب الأسرة، باستثناء بعض القبائل الصنهاجية التي احتكرت فيها الزوجة السلطة المطلقة، بفضل مركزها الاقتصادي.

ومن نافلة القول كذلك، أن الحياة العائلية في العصر المرابطي لم تكن سوى إفراز للنظم السياسية والثقافية والاجتماعية المنبثقة من اقتصاد المغازي. فالقيم التي سادتها من سلطة وتبعية وعدم تكافؤ بين المرأة والرجل، وما ترتب عن ذلك من علاقات استغلالية، لم تكن إلا انعكاساً لمجتمع قام على مبدأ التفاوت في الثروات والنفوذ والجاه، وثقافة متزمتة كرسها الفقهاء المستفيدون من الوضع القائم. فإلى أي حد تصدق هذه الأحكام؟ وما هي بنية الأسرة في العصر المرابطي؟ وكيف كانت طبيعة الحياة الزوجية ووضع المرأة داخلها؟ وما هي الطرق التربوية المتبعة لتنشئة الطفل، والمشاكل التي عرفتها الحياة العائلية عموماً؟

أولاً: تكوين الأسرة: الزواج، المهر، بيت الزوجية

يشكل الزواج أول لبنة لبناء الأسرة. ويفهم من أمثال العامة ان تكاليفه كانت باهظة[1] حتى انها ادت احياناً إلى الإملاق، بسبب إسراف النساء في مطالبهن[2]. عبّر عن ذلك ابن قزمان[3]، ووصف ما لقيه من متاعب جعلته يعاهد نفسه ألا يتزوج ثانية. ولعل هذا ما يفسر ظاهرة العزوف عن الزواج. فتراجم الحقبة المرابطية تكشف عن عدد من الرجال الذين فضلوا حياة العزوبة. لكن علة

---

(١) قالوا: «زوجوه، حوّجوه». انظر: الزجالي، ري الاوام، ج ٢، ص ٢٤٢، مَثَل رقم ١٠٣٥.

(٢) عن كثرة مطالب النساء يقول مثلهم: «حليني والا خليني»، (مثل رقم ٨١٦) وقالوا كذلك على لسان المرأة: «بيع كساك وعْمِل كذاك» (مثل رقم ٥٨٩)، ويقال في مطالب النساء وعدم رفقهن بالازواج وقلة مراعاتهن لاحوالهم. انظر المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

(٣) انظر ديوانه، ص ١٨، قص ١٨.

ذلك لم ترتبط دائماً بثقل النفقات[١]، فثمة من احجموا عن الزواج رغم يسارهم وثروتهم[٢]. وهناك من عزف عنه بسبب تفرغه لطلب العلم والدراسة[٣]، او زهداً وخشية من عدم معاشرة الزوجة بالمعروف[٤]، أو تملصاً مما يفرضه الزواج من واجبات ومسؤوليات. ويقدم ابن قزمان[٥] نموذجاً حياً لهذه الحالة الأخيرة، إذ ذكر في احد ازجاله انه تزوج للمرة الأولى، لكنه ضاق ذرعاً بالمرأة والمسؤوليات الزوجية.

ومع ذلك اعتبر الزواج امراً لا مفر منه[٦]، ووسيلة لإنجاب الأبناء وتعزيز الروابط بين أفراد الأسرة والحفاظ على إرثها. ونظر المجتمع إلى كل من تخلى عنه نظرة الارتياب والشك في سلوكه الاجتماعي[٧]. ولذلك نجد في النوازل ان بعض الرجال تزوجوا أربع نسوة[٨]. بل إن داعية المرابطين عبد الله بن ياسين كان «نكاحاً للنساء، يتزوج في الشهر عدداً منهن ثم يطلقهن»[٩]. وانعكست هذه الظاهرة في كتب الفقه حيث خصص احد فقهاء المرابطين[١٠] باباً بأكمله لذكر أحكام تعدد الزوجات.

لكن ذلك لم يحل دون استفحال أزمة الزواج داخل المجتمع. ويخيل إلينا ان النساء كن أكثر عدداً من الرجال بسبب الحروب المستمرة التي خاضتها الدولة المرابطية مخلفة عدداً من الأرامل[١١]. كما أن تجارة الجواري أسفرت عن اكتظاظ الأسواق بهن، فعز الأزواج وكثرت العوانس[١٢]. وفي هذا الصدد ذكر الحلبي[١٣] أن عدداً من نساء جنوب المغرب اللائي بلغن سن

---

(١) انظر: عياض: المدارك ج ٨ ص ١٩٥ - ابن الأبار: التكملة ج ١ ص ١٤٣، ١٥٧ ثم ج ٢ ص ٥٢٠، ٦٨٧، ٩٣٦ - ابن عبد الملك: الذيل والتكملة ج ٥ ق ٢ ص ٦٤٩ - ابن الزيات: التشوف ص: ١٠٩، ١٣٦، ١٦١، ٢٢٣، ٢٥٥، ٣٠١، ٣٤٢. وانظر كذلك ابن قزمان: ديوان ابن قزمان، طبعة مدريد ١٩٨٠. تحقيق كورنيطي، ص ٢١ قص ٢١.

(٢) ابن الأبار: م.س ج ٢ ص ٩٣٦ [ترجمة عبد الله بن عيشون المعافري (ت ٥٧٣ هـ)].

(٣) مؤلف مجهول: مفاخر البربر ص ٧٠ [ترجمة ابو موسى عيسى بن سلمان الافروني].

(٤) ابن الزيات: م.س: ص ١٦١ [ترجمة أبو الطيب ومحرز].

(٥) انظر ديوانه ص ٢١ قص ٢١ التي يقول فيها:

صرت عازب وكان لعمري صواب ... لِسْ نزوج حتى يشيب الغراب
انا تايب يا لس نقول بزواج ... ولا حلو ولا عروس بتاج

انظر كذلك: الأهواني: الزجل في الأندلس، ص ٧٦.

(٦) قالت أمثال العامة: «الزواج والموت هم لا يفوت» انظر: زمامة، «الأمثال المغربية»، مجلة البينة ع ٦، ١٩٦٢ ص ١١٣، ١١٤.

(٧) قالت العامة: «عازب ومتفنق، ثلثي قطيم يفتي فيه» انظر الزجالي: م.س. ج ١ ص ٢٤٣.

(٨) ابن رشد (الفقيه): نوازل ابن رشد، ص ٧٥.

(٩) ابن عذاري: البيان ج ٤ ص ١٦ - ابن ابي زرع: الأنيس المطرب ص ١٣٢ - البكري: المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب ص ١٦٩ - الناصري: الاستقصاء ج ٢ ص ١٩.

(١٠) ابن زكون: اعتماد الحكام في مسائل الاحكام (مخطوط) ص ٥٧.

(١١) مما يؤكد ذلك قول ابن قزمان وهو يصف منزلاً يطل على ربض:

والربض لا شيوخ ولا حجاج ... وارامل ملاح بلا ازواج

انظر: م.س ص ٥٦٢، قص ٨٧.

(١٢) السيوطي: نزهة الجلساء من اشعار النساء ص ٨٧ ترجمة ٣٠ وكذلك ص ١٠٤ ترجمة ولادة بنت المستكفي.

(١٣) كتاب خريدة العجائب (مخطوط) ورقة ١١٦.

الأربعين دون أن يجدن بعولاً، كن يقدمن أنفسهن لمن شامهن من الرجال عن طواعية ورغبة. وقد يحالف الحظ بعضهن في كسب زوج بعد تقدمهن في العمر. وحسبنا أن أم المهدي بن تـومرت لم تتزوج إلا بعد أن «اعنست»[1]. وفي السياق نفسه تذكر إحدى الروايات أن امرأة تقدمت إلى الشيخ الصالح أبي العباس السبتي ملتمسة منه الدعاء لتزويج بناتها الأربع، شاكية لـه «أن الناس لا يتزوجون إلا من له مال»[2]. لذلك نصحت الأمثال الشعبية الآباء بقبول كل من يتقدم لخطبة بناتهم دون تردد[3].

وتزخر كتب النوازل وغيرها بمادة طيبة عن الزواج منذ مراحله الأولى التي تبدأ عادة بالخطبة، حيث تتولى إحدى الخاطبات الاتصال بين الرجل والمرأة، مبينة صفات كل منهما، وأحياناً يقوم أحد الأصدقاء بهذا الدور[4]. واعتبرت الجمعة يوماً مفضلاً لهذه المناسبة[5]. وإذا لم يكن للبنت ولي، يتوجه إليها شاهدان ويعرضان عليها أمر الخطبة والمهر، فإن سكتت، عد ذلك رضى وقبولاً من جانبها فتتم الخطوبة[6].

وعلى العموم، نادراً ما رفضت المرأة من تقدم لخطبتها إلا إذا لم يستهوها الرجل لسبب من الأسباب. بهذا الخصوص ذكر ابن الأبار[7] أن الشاعرة نزهون بنت القليعي رفضت رجلاً قبيح الوجه جاء يطلب يدها... كما أن إكراه البنت على الزواج أدى أحياناً إلى امتناعها. فقد أورد البرزلي نقلاً عن ابن الحاج نازلة «في رجل له جاه وقدرة، خطب ابنة رجل فأعطاها له بعد اباية، ودخل بها الزوج، وفعل ما أدى إلى عقوق الابنة لأبيها»[8].

كل ما اشترطته المرأة في الرجل ضرورة توفره على صنعة يضمن بها رزق العائلة. فعندما بعث فخر الدولة بن المعتمد بن عباد أحد الوزراء ليخطب له امرأة من إشبيلية، أقسم لها أبوها بالإيمان المغلظة أنه لن يزوجها «إلا لمن له صناعة يستر حاله وحالها بها»[9].

أما المواصفات المرغوبة في المرأة حسبما نستشفه من نصوص الفترة موضع الدراسة، فقد اختلفت حسب المستوى الثقافي للناس. فالحضرمي[10] قاضي المرابطين في الصحراء نصح في عملية اختيار الزوجة توفرها على ثلاث خصال: طيب الأصل وحسن الخلق وكمال الدين، لذلك فضل البعض

---

(١) ابن القطان: نظم الجمان ص ٣٧، وقد اعتبر ابن سلمون سن التعنيس هو ٣٥ سنة. انظر: العقد المنظم للحكام ورقة ١٣١.

(٢) ابن المؤقت: تعطير الأنفاس، ص ٣٨ ـ ٤٠.

(٣) قالت امثال العامة: «من خطبك ازواج». انظر الأهواني: م.س. ص ٢٦٦ وقالت كذلك: «إذا قالت البنت دد، فكر لها في مخدّ. وإن رفعت القدح لفمها، تحتاج ما تحتاج أمهاء مثل رقم ٢٧. انظر الزجالي: م.س. ج ١، ص ٢٤٣.

(٤) البلوي: العطاء الجزيل (مخطوط) ص ١١٢ ـ ابن بسام: الذخيرة ق ٢ م ١، ص ٣٤٥.

(٥) مؤلف مجهول: كتاب في الفقه، ص ٤٧.

(٦) ابن الحاج: نوازل ابن الحاج، ص ٦٢.

(٧) المقتضب من تحفة القادم، ص ٢١٦.

(٨) جامع الأحكام في نوازل الحكام ص ١٠٩، وانظر نازلة تماثلها عند ابن الحاج: م.س. ص ٦٤، ٦٥.

(٩) النويري: نهاية الأرب ج ٢٣ ص ٤٦٤.

(١٠) كتاب الإشارة في تدبير الإمارة ص ٦٨.

مصاهرة البيوتات الطيبة المنبت[1]، الأصيلة المحتد، بينما تنافس البعض في الزواج بالمرأة العاقلة النبيهة الذكية[2]. في حين فضل العوام المرأة الجميلة البدينة الشقراء[3]، ونفروا من القصيرة القامة[4]. ورغم أن ابن قزمان[5] حذر من الانخداع بجمال الفتاة والانسياق وراء المظاهر الخداعة، فقد ظل الجمال يسيل لعاب الرجال ويجذبهم، ولا غرو فإن عبد الله بن ياسين «كان لا يسمع بامرأة جميلة إلا خطبها»[6].

وهناك بعض العادات التي سادت في منطقة دون أخرى. ففي الوسط المصمودي عد نكاح السودانيات مجلبة للذل والعار[7]. وثمة من الأندلسيين من دفعته ظروف الغربة إلى الزواج بنساء مصريات[8] أو إصبهانيات[9] وهناك من طوحت به الأقدار، فتزوج مومسة. في هذا الصدد ذكر ابن سعيد[10] في ترجمة أبي القاسم أحمد أنه تزوج عاهرة ترقص في الأعراس.

ورغم المواصفات الآنفة الذكر، فمعظم نصوص الفترة تثبت أن البكارة ظلت أهم شرط يشترطه الرجل في المرأة التي يعتزم نكاحها. نجد مصداقاً لهذا الظن كثرة النوازل التي وردت بشأنها لدى فقهاء الحقبة المرابطية[11]. وتشير بعض كتب الوثائق إلى عادة قيام امرأتين تدعيان القابلتين باختبار أحوال الفتاة، فإذا وجدتاها بكراً تسلمان لها شهادة تثبت ذلك[12]. ويعد فقد الفتاة بكارتها سبباً في جلب الذل والعار لأسرتها. لذلك سعت بعض العائلات إلى كتابة عقود لبناتهن اللائي فقدنها بسبب خارج عن إرادتهن، كالوثبة أو الحيض أو السقوط من درج أو سلم، دفعاً للشبهة والعار حتى «يشيع ذلك ويفشو عند الجيران ويدفع بذلك عار الناس الذي نزل بها»[13]. وفي ليلة العرس ينتظر المدعوون دليل بكارة المرأة «وإذا اتفق أن العروس لم تكن بكراً ردها الزوج إلى أبيها وأمها، وفي ذلك عار كبير عليهما»[14] لذلك حرصت البنات على الحفاظ على بكارتهن أشد الحرص[15]، وإن لم تسلم بعضهن

---

(١) ابن عبد الملك: م.س. ج ٨ ق ١، ص ٣٩٥.
(٢) ابن الزبير: صلة الصلة. قسم الغرباء، تحقيق بروفنسال، ص ١٣١.
(٣) الزجالي: م.س. ج ٢ ص ٣٤ وقد أورد مثالاً للعامة يدل على رغبة الرجال في الزواج بالمرأة البدينة. ويقول هذا المثل: «الشحم زين ومن فقدت حزين» مثل رقم ١٢١. وعن رغبة العوام في المرأة الشقراء، يقول مثلهم «أي هو النمش، ثم افتش» انظر: ن.م. ص ١٠٧.
(٤) قالت العامة: «أي هي ركبتها، ثم هي ثقبتها» كناية عن القصر البالغ، مثل رقم ١٢٢ نفسه ص ٣٤.
(٥) انظر: ديوانه ص ١٨ قص ١٨ ويقول فيها:
اش ذا التعمى يا من ماع عينين   ايك تغري الغلظ والزين
(٦) البكري: م.س. ص ١٦٩ ــ ابن عذاري: م.س. ص ١٦ ــ ابن أبي زرع: م.س. ص ١٣٢.
(٧) ابن الزيات: م.س. ص ٣٢٨ ــ الصومعي: المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى (مخ) ورقة ١٦٦.
(٨) مثل أبي بكر الطرطوشي: انظر: الشيال: أعلام الإسكندرية. طبعة مصر، دار المعارف ١٩٦٥، ص ٧١.
(٩) المقري: نفح الطيب ج ٢، ص ٦٣٢.
(١٠) المغرب في حلى المغرب ج ١، ص ٣٨٤.
(١١) انظر: ابن الحاج: م.س. ص ٧٢ ــ ابن رشد: م.س. ص ٦٧، ٦٨، وانظر ما ذكره الغزالي عن فوائد البكارة: احياء علوم الدين بيروت، دار الفكر، ١٩٨٠، ج ٤، ص ١٣٢.
(١٢) مؤلف مجهول: التقييد الابي (مخ) ورقة ١٩٧.
(١٣) الجزيري: المقصد المحمود.. (مخ) ص ٢٠ ــ ٢١.
(١٤) الوزان: وصف افريقيا ج ١، ص ١٩٩ ــ ٢٠٠.
(١٥) قالت العامة على لسان الفتاة: «بس واقرص، وخل مويضع العروس» مثل رقم ٥٨٢. الزجالي: م.س. ج ٢، ص ١٣٢.

من عيب الصفح[1].

غير أن بعض الرجال لم يجدوا اي حرج في الزواج بالمراة الثيب طمعاً في مالها او مكانتها الاجتماعية. فيوسف بن تاشفين تزوج بزينب النفزاوية بعد إن كانت قد نكحت قبله ثلاثة ازواج[2]. كما أن أحد المرابطين في إشبيلية تزوج بالحرة حواء بنت تاشفين بعد وفاة زوجها الأول[3].

ونظراً لاضمحلال شعر الغزل في العصر المرابطي، لا نعرف ما إذا كان الزواج يتم عن طريق الحب. وحتى إن افترضنا ذلك، فقد ظل في معظم الحالات مكتوماً بسبب القيود الاجتماعية. ولم تستطع المرأة أن تجهر بحبها أو تتصرف بمقتضاه خوفاً من أعين الرقباء، خاصة في البوادي والمدن المغربية.

والظاهرة الملفتة للانتباه، أن الزواج جرى أحياناً في إطار القربى العائلية. فنكاح بنت العم كان ظاهرة مألوفة عزاها غيشار[4] إلى التأثير العربيّ في بلاد المغرب والأندلس. لكن لا يجب في اعتقادنا المتواضع تعميم هذا الحكم. فإذا استثنينا الإطار القبلي، وجدنا أن الظاهرة اقتصرت على طبقة الخاصة وهدفت ـ فيما يخيل إلينا ـ إلى الحفاظ على الميراث العائلي. فأم يوسف بن تاشفين ـ كما تدل على ذلك النصوص ـ تزوجت من ابن عمها[5] ويخبرنا الأمير عبد الله[6] انه كان عازماً قبل نفيه إلى المغرب على تزويج بنتيه من بني عمهما. كما أن أخت علي بن يوسف تزوجت ابن عمها[7]. وبالمثل تزوج والي مدينة فاس ابن الصحراوية «بامراة من قومه»[8] ، مما يعكس سيادة الزواج الداخلي.

ومن التساؤلات التي تتبادر إلى ذهن أي باحث في قضايا الزواج والأسرة خلال الحقبة المرابطية هو: هل كان للمرأة حق اختيار زوجها؟

تشير اغلب النصوص إلى أن الاب او الولي كان له اليد الطولى في تزويج ابنته دون أدنى استشارة[9]. فيوسف بن تاشفين زوج علي المسوفي «بامراة من أهل بيته تسمى غانية بعهد ابيها»[10]. كما أن علي بن يوسف عقد على أخته لأحد أبناء عمه[11] وعلى إثر سقوط إشبيلية في يد المرابطين، سبيت إحدى بنات المعتمد بن عباد، فاشتراها أحد التجار، ثم وهبها لابنه، فلما أراد هذا الأخير الدخول بها خاطبته بقوله: «لا أحل لك إلا بعقد زواج شرعي إن رضي أبي بذلك»[12] ولم

(١) مؤلف مجهول: التقييد الابي، ص ٩٣.

(٢) ابن خلدون: كتاب العبر.. ج ٦ ص ٢٤٤ ـ المعسكري الجزائري: الخبر المعرب.. (مخ) ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٣) ابن رشد: م.س. ص ٥٢ ـ الونشريسي ـ المعيار المغرب ج ٢، ص ٦٥.

(٤) Guichard, P. Structures «orientales» et «occidentales» dans l'espagne musulmane, p. 74.

(٥) ابن ابي زرع: م.س. ص ١٣٦.

(٦) كتاب التبيان، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٧) ابن الخطيب: الإحاطة ج ١، ص ٤١٣.

(٨) ابن الابار: الحلة السيراء ج ٢، ص ٢٣٦.

(٩) انظر ابن الآبار: التكملة ج ١، ص ٢٧. ترجمة أحمد بن محمد بن خلف الانصاري (ت ٥٠٥ هـ).

(١٠) ابن خلدون: كتاب العبر.. ج ٦، ص ٢٥٣.

(١١) ابن الخطيب: م.س. ص ٤١٣.

(١٢) ادهم: المعتمد بن عباد: القاهرة ـ المؤسسة المصرية العامة للتاليف والترجمة والنشر (د.ت) سلسلة اعلام =

تزوجه إلا بعد موافقة المعتمد بن عباد وهو في منفاه بأغمات. وتشير بعض النوازل إلى رجل غاب عن زوجته، فزوجها والدها برجل آخر دون علمها، رغماً عن عودة الزوج الاول[1]. كما أن امرأة أخرى زج بها في السجن لأنها تزوجت بغير إذن وليها[2]. فالزواج بالنسبة للمراة اعتبر شأناً عائلياً أكثر منه شأناً فردياً. فأسرتها ووالدها على الخصوص، هو الذي كان يتكلف بترتيب أمور زواجها في ضوء مصالحه الخاصة.

بيد أننا لا نعدم من الشواهد ما يثبت أن المراة في بعض العائلات الوجيهة كان لها رأيها في اختيار شريك حياتها. فليلى معتقة الوزير أبي بكر بن خطاب (ت ٥٢٨ هـ) «تعرض لخطبتها جماعة لم تجبهم»[3] كما أن زينب النفزاوية لم تستجب لكثير من الأشياخ والأمراء، واشترطت أن يكون زوجها ممن يقدر على حكم المغرب برمته»[4].

وثمة ظاهرة ملفتة للانتباه، وهي أن بعض الآباء عقدوا لبناتهن على الزواج قبل بلوغهن. فقد ورد عند ابن الحاج[5] مسألة «في رجل كاتب، له ابنة من ثمانية اعوام، فخطبت إليه، فأبى عن زواجها لصغرها، ثم إنه حشم فيها، وهون عليه الأمر فزوجها على أن يدخل بها الزوج إلى اقتضاء أربعة أعوام». والحالة نفسها حدثت في مدينة بلنسية[6]. غير أن هذا الزواج المبكر، أثار بعض المشاكل بسبب إرغام الفتاة أحياناً على الاقتران برجل يكبرها سناً، ولا تحمل له أي شحنة عاطفية، وهو ما أدى أحياناً إلى هروبها[7]، أو اغتصابها لنفسها[8] :

أما بالنسبة لزواج العبيد، فإنه كان رهيناً بسلطة السيد على عبيده ـ ذكوراً وإناثاً ـ وكان هو المرجع الأول في تقرير مصير زواجهم حيث أجبرهم أحياناً على قبول الزوج الذي أملته عليه إرادته[9]. لكن المثير للانتباه هو أن المجتمع اعتبر زواج المراة الحرة بالعبد مهانة وذلاً فمثل هذا الزواج كان «يمنع على كل حال لأن في ذلك نقصاً ومعرة»[10]

كان عقد النكاح يتم في بعض المناطق كسجلماسة بالمسجد[11] واستحدثت لهذا الغرض خطة

= العرب. ص ٣٠٩ ـ ٣١٠ ـ عفيفي: المراة العربية في جاهليتها وإسلامها، مصر. شركة فن الطباعة (د.ت) ج ٣ ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(١) ابن رشد: م.س. ص ٦٢.
(٢) ابن الحاج: م.س. ص ٦٦ ـ ٦٧.
(٣) ابن الزبير: م.س. ص ٥٦٦.
(٤) ابن عذاري: م.س. ص ١٨.
(٥) نوازل ابن الحاج، ص ٧٦.
(٦) المصدر نفسه، ص ٦١.
(٧) ابن رشد: م.س. ص ٥٦.
(٨) ابن الحاج: م.س.، ص ٧٣، والمقصود «باغتصابها لنفسها» أن الفتاة كانت تزيل بكارتها بطرقها الخاصة حتى يرفضها الزوج المفروض عليها والذي لا ترغب في الزواج به.
(٩) ابن سلمون م.س. ورقة ٢٦ ب.
(١٠) الأزدي: مفيد الحكام في نوازل الاحكام. (مخ) ص ١٣٨.
(١١) ابن الزيات: م.س. ص ٩٨.

المناكح لتزويج المرأة التي غاب عنها وليها[1]، أو لمن لا ولي لها[2]. واشترط ابن عبدون[3] الا تسند هذه الخطة إلا لرجل فقيه ورع. وقد تولاها في قرطبة زيدون بن محمد المخزومي[4].

اما في القرى، فإن إمام المسجد هو الذي تولى غالباً عقد القران. وإذا ما تعذر فإن أهل العروسين يستدعيان احد العدول من النواحي القريبة، وفي حالة ما إذا كانت القرية نائية، يكتفي بأهل القرية او بخمسة اشخاص من أهل المرأة للشهادة على صحة الزواج[5].

ومن الشروط التي وضعتها النساء في عقد النكاح، الا يتزوج عنهن بعولتهن ولا يتسرون[6]، مما يدل على شيوع ظاهرة التسري في الوسط الأرستقراطي على الخصوص. بل إن بعض النساء ضيقن الخناق على ازواجهن حتى أن إحداهن فرضت على زوجها الالتزام في «كتاب صداقها معه أن الداخلة عليها بنكاح طالق»[7] . كما اشترطت أخرى على زوجها أن لا يضربها، ولا تمتد يده إلى مالها إلا بإذنها ورضاها[8] .

وينص في عقد النكاح كذلك على النحلة التي ينحلها أهل الزوجة أو الزوج[9] . فقد بلغت نحلة إحدى الزوجات خمسين مثقالاً[10]. وقد تكون النحلة داراً يهبها الأب لابنته[11]، أو قطعة أرض يمنحها لصهره لإقامة منزل فيها[12]. وتتسع أحياناً لتشمل أملاكاً واسعة[13].

وتزخر كتب الوثائق الأندلسية بصيغ عقود الزواج التي كان يذكر فيها اسم الزوج والزوجة، ومقدار الصداق والنحلة ويتعهد فيها الطرفان بالإحسان وحسن الصحبة وجميل العشرة والتزام الزوج بعدم النكاح ثانية، أو التسري أو الغيبة الطويلة التي تتجاوز ستة شهور، ما عدا إذا تعلق الأمر بالحج، بالإضافة إلى عدم حرمان الزوجة من زيارة أهلها وذوي محارمها من الرجال، وعدم الانتقال بها من موضع إلى آخر دون رضاها[14] .

ومع ما تضمنته عقود النكاح من شروط والتزامات، فإن ذلك لم يكن كافياً لتفادي بعض المشاكل. فقد أشار ابن سهل[15] إلى مسألة «المرأة التي ادعى نكاحها رجلان، كل واحد منهم يزعم

---

(1) مؤلف مجهول: **كتاب في الفقه**، ص ٤٧ ـ ٤٨.
(2) ابن الحاج: م.س. ص ٦٠.
(3) **رسالة في الحسبة**، ص ١٣.
(4) ابن الأبار: **التكملة**، ج ١ ص ٣٫٣٥.
(5) الونشريسي: م.س. ج ٣ ص ٢٧٠ ثم ج ٩ ص ١٨٠ ـ ١٨١ ـ دندش: **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين: عصر الطوائف الثاني**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨، ص ٣٠٢.
(6) ابن الحاج: م.س. ص ٨٤ ـ ٨٥.
(7) ابن رشد: م.س. ص ٧٥، ٧٧.
(8) محمد بن عياض: **مذاهب الحكام** (مخ) ورقة ١٦٧.
(9) ابن الحاج: م.س. ص ٤ ـ الجزيري: م.س. ص ٦ ـ ٧.
(10) المصدر نفسه، ص ٤٨.
(11) ابن رشد: م.س. ص ٦، ٧، ٢١٠.
(12) محمد بن عياض: م.س. ورقة ١٥٥.
(13) الزياتي: **الجواهر المختارة...** (مخ) ص ١٢٧.
(14) الجزيري: م.س. ص ٣١٢.
(15) نوازل ابن سهل، ص ٨٠.

أنها زوجته».

أما بخصوص المهر، فقد اختلفت قيمته حسب الوسط الاجتماعي واختلاف البيئات. ففي المناطق الصحراوية التي كانت موطن صنهاجة اللثام، كان عبد الله بن ياسين لا يسمع بامرأة جميلة إلا خطبها «ولا يجاوز في مهرها أربعة مثاقيل»(1). من خلال هذا النص نستنتج أن المهر في القبائل الصحراوية لم يكن مكلفاً. وورد في رواية أخرى أن رجلاً أعطى مهراً لامرأة مقداره مائة دينار(2). وحسب ما تذكره إحدى النوازل، بلغ مهر إحدى النساء ٦٠ مثقالاً، فضلاً عن الثياب والجوهر(3). وهو مقدار باهظ دون شك إذ أنه يفوق ١٥ مرة ما دفعه عبد الله بن ياسين، وهو ما يجعلنا نستشف أن المهر في الأندلس كان أغلى قيمة مما ساد في المغرب الأقصى. وقد تم أداؤه أحياناً عيناً. أما إذا دفع نقداً فلا يكتب في عقد الصداق بحساب الدينار المرابطي، بل حسب صرف كل مدينة(4). واعتبر الحد الأدنى في المهر ربع دينار ذهباً أو ثلاثة دراهم فضة(5). ومن عجز عن أدائه دفعة واحدة، أدى قسطاً، وأجل القسط الآخر(6). وبهذا الخصوص جاء في بعض الروايات أن أحد متصوفة الأندلس لم يؤد مهره المؤجل كاملاً لزوجته إلا عندما شعر بقرب ساعة موته(7).

ومن الأكيد أن قيمة المهر ارتفعت حسب موقع العائلات في الهرم الاجتماعي. فكتب النوازل التي تحدثت بإسهاب عما كان يسوقه الرجل لزوجته في عقد الصداق تثبت أن السياقة شملت أحياناً قرية بأكملها(8)، وأحياناً أخرى نصف ما يملكه الرجل(9). وساق أحدهم مالاً وداراً(10)، بينما شملت سياقة رجل آخر لزوجته نصف قطعة أرضية محدودة، واتفق معها على بنائها بنياناً يكون بينهما مناصفة(11).

واقتضت العادة والأعراف في بعض المدن الأندلسية كمدينة شلب أن يشور الأب ابنته شواراً يوازي أو يفوق ما ساقه إليها بعلها(12) وخصص هذا الشوار لتأثيث البيت، لكنه أثار أحياناً نزاعاً بين الزوج وأبي الزوجة بسبب ادعاء الأخير أن شواره لبنته لم يكن على سبيل الإعارة(13).

وجرت العادة كذلك، أن يجهز الأب أو الأم ابنتهما. فقد جاء في إحدى الروايات أن أحد أصدقاء الطبيب أبي بكر بن زهر اعتراه هم وحزن بسبب احتياجه إلى ثلاثمائة دينار لتجهيز

(1) البكري: م.س. ص ١٦٩ ـ ابن عذاري: م.س. ص ١٦ ـ ابن ابي زرع: م.س. ص ١٣٢.
(2) مؤلف مجهول: اخبار ابي العباس السبتي (مخ) ورقة ٢٠٢ ب.
(3) محمد بن عياض: م.س. ورقة ٢٩ ب ـ ابن رشد: م.س. ص ٣١٣.
(4) مؤلف مجهول: كتاب في الفقه، ص ٦٣. ويقول بهذا الخصوص: «مسألة ابن الحاج إذا كتب في الصداق أو في عقود الأشرية كذا وكذا ديناراً مرابطية طيبة فالعقد فاسد حتى يقول من صرف مدينة كذا...».
(5) ابن سهل: م.س. ص ٧٥ ـ ابن سلمون: م.س. ورقة ١٨ أ.
(6) انظر نماذج لذلك عند: ابن رشد: م.س. ص ٦٢ ـ محمد بن عياض: م.س. ورقة ١٦٨.
(7) السلفي: اخبار وتراجم اندلسية، ص ١٩ ـ ٢٠.
(8) ابن الحاج: م.س. ص ٤.
(9) المصدر نفسه، ص ٦ ـ ابن رشد: م.س. ص ٢١٩.
(10) ابن رشد: م.س. ص ١٥٩.
(11) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ مؤلف مجهول: كتاب في الفقه، ص ٥١.
(12) ابن رشد: م.س. تحقيق الحبيب التوجكاني (نسخة مرقونة على الآلة) ج ٥، ص ٨٩٧.
(13) ابن سهل: م.س. ص ١٠٨، ١٠٩ ـ ابن رشد: م.س. ص ٦٣.

ابنته[1]. واضطرت بعض الأمهات إلى بيع ما يملكن لتجهيز بناتهن[2]. بينما جهزهن بعض الآباء بالمهر الذي حصلوا عليه من الزوج[3]. ونذكر من جملة الثياب التي جهزت بها بعض النسوة الغفارة والمحرزة والثياب الرازي[4] . اما جهاز العروس في البادية أو القرية فتميز ببساطته، إذ لم يتعد غالباً فراشاً ولحافاً وبعض الملابس والحلي[5] . بينما لم تجد الأمهات الفقيرات ما يجهزن به بناتهن، لذلك تطوع بعض المحسنين «لتجهيز الضعيفات إلى ازواجهن»[6] .

وبعد اختيار الزوجة إتمام عقد القران وترتيب أمور الشوار والنحلة، تبدأ الترتيبات لإقامة وليمة العرس. والنصوص لا تدع مجالاً للشك فيما تتطلبه هذه الوليمة من نفقات باهظة[7] حتى ان القاضي أبا بكر بن العربي[8] اعتبر ذلك من المنكرات. ويستشف من خلال ما ورد في ترجمة القاضي عياض أن اليوم الأول كان يخصص لذبح الخرفان والشياه، بينما يكون اليوم الثاني خاصاً باستدعاء الضيوف وإطعامهم[9]. وفي الليل يقام حفل الزفاف[10]حيث توقد الشموع والثريات والقناديل[11] ويستدعى المغنّون. وقد ذكر ابن الزيات[12]كثيراً من الزهاد والأولياء الذين احترفوا الغناء في الأعراس قبل دخولهم عالم التصوف. كما اشارت أمثال العامة إلى عازف آلة «الزامر» الذي يكثر عليه الطلب في هذه المناسبة[13] إلى جانب الراقصات اللائي يرقصن حاسرات الرأس، كاشفات عن شعورهن[14] والحواة الذين يقومون بألعابهم إدخالاً للسرور على المدعوين[15] وتسمع الطبول

---

(1) ابن ابي اصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الاطباء، ج ٢ م ١ ص ١١١.

(2) ابن الحاج: م.س. ص ٤٧.

(3) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(4) المصدر نفسه والصفحة ذاتها. الغفارة خرقة تلبسها المرأة لتغطية الرأس. والمحرزة من الثياب التي كانت تجهز بها العروس. والثياب الرازي (ويقال ايضاً الرويزي) هو ثوب اخضر من الثياب النفيسة.

(5) دندش: م.س. ص ٣٠٢.

(6) ابن عبد الملك: م.س. ج ٨، ق ١، ص ٢٦٦.

(7) عبرت العامة عن ذلك في هذا المثل: «ما اطيب العرس لولا النفاقة» انظر: الزجالي: م.س. ج ١، ص ٢٤٢.

(8) يقول في سراج المريدين ورقة ٧٥ وهو يتحدث عن البدع والمنكرات التي حدثت في اواخر العصر المرابطي: «وقد عظم الخطب في هذا الزمان حتى لا يدري العبد على اي شيء يبكي، أعلى فوات دنياه.... ام على عروسه التي تطالب بما ليس به طاقة» انظر دندش: م.س. ص ٥٠ هامش ٤.

(9) ابن عسكر: فقهاء مالقة، (مخ) ص ١٧٩. وذكر ابن بسام في ترجمة ابي عبد الله بن السراج المالقي ان أحد خدمته أعرس فرغب إليه في ان يحضر العرس فكتب إليه:

يا صديقاً وداده ما يريم	وخليلاً إخاؤه لي يدوم
جاءني راغباً لاحضر عرساً	من له عندنا ذمام قديم
وهو عرس لا تأته خاوي البطن	فإن الغذاء فيه نسيم

انظر الذخيرة ق ١، م ٢، ص ٨٧٥.

(10) ورد في إحدى نوازل ابن الحاج ما يلي: «مسالة في رجل زوج ابنته ولد رجل. وكانت سيرة البلد إذا اتى الزوج إلى البناء بالزوجة قصد الزوج بجماعة من الاحداث والنساء والغناء في الليل على وجه التحليقة المتعارفة بينهم» انظر ن.م ص ٣٠٢.

(11) البرزلي: م.س. ص ١١ ـ ١٢.

(12) انظر التشوف، ص ٣١١، ٣٦٥.

(13) قالت العامة: «مدلت زامر في كبة عروس» مثل رقم ٩٣٨. انظر الزجالي: م.س. ج ١، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(14) ابن عبدون: م.س. ص ٥١.

(15) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

والزغاريد[1]، ويكثر الهرج والصخب في ليلة الزفاف بسبب السكارى الذين يقدون على بيت الوليمة. لذلك نصح ابن عبدون[2] بأن يؤخذ منهم سلاحهم ويكتفون ويُحملون إلى صاحب المدينة لسجنهم. وقد كان على صواب لأن نازلة كشفت عن خصام شجر بين طائفة صحبت العريس وجيران العروسة في ليلة عرس أسفر عن نشوب قتال بينهم[3].

أما النساء المدعوات، فكن يرغبن إلى أزواجهن في شراء كسوة خاصة لهذه الوليمة[4]. وإذا لم تكن لديهن حلي، يستعرنها من بعض صديقاتهن[5]. وكان لا بد من تقديم هدية للعروسة. ففي ترجمة أبي الفضل النحوي ذكر ابن الزيات[6] أن ابنة عمه تزوجت، فاشترى لها سلكاً من الذهب «على عادة الناس في إتحاف العروس».

وجرت العادة أن تحف بها النساء الجميلات وهي جالسة على كرسي، حتى لا يمكن التمييز أحياناً بينها وبين المدعوات[7] لولا التاج الذي تضعه على راسها[8]. ولابن قزمان وصف رائع عن مظاهر الاحتفال بالعرس وما تتخذه النسوة من مظاهر الزينة في هذه المناسبة إذ يقول: «وقد زينت العيون بالتكحيل، والشعور بالترجيل، وكرر السواك على مواضع التقبيل، وطوقت الأعناق بالعقود، وضرب العكر في صفحات الخدود، ومد بالغالبة على مواضع السجود، وأقبلت صنعاً بأوشيتها، وعنت بأرديتها، ودخلت العروس في حليتها، ورمقت الكفوف بالحناء، وأثني على الحسن وهو أحق بالثناء، وطلقت التوبة ثلاثاً بعد البناء، وغص الذراع بالسوار، وتختم في اليمين واليسار، وأمسكت الثياب بأيدي الأبكار، ومشت الإماء أمام الأحرار، وتقدمت الدايات بالأطفال الصغار...»[9].

أما في تلمسان فقد اختلفت مظاهر الاحتفال. فعندما دخل ابن تومرت هذه المدينة عقب عودته من رحلته العلمية «وجد بها عروساً تزف لبعلها وهي راكبة على سرج، واللهو والمنكر إمامها، فكسر الدفوف واللهو وغير المنكر وانزلها عن السرج»[10].

ويبدو أن الاحتفال تم أحياناً في الشوارع. فقد وصف أحدهم زفاف عروس بقوله: «فلعهدي بعرس في بعض الشوارع بقرطبة، والنكوري الزامر قاعد في وسط الحفل، وفي رأسه فلنسوة وشي، وعليه ثوب خز عبيدي وفرسه بالحلبة المحلاة يمسكه غلامه»[11].

---

(1) عندما خرج ابن تومرت مع أصحابه من مراكش نحو أغمات: سمعوا زغردة فتبين لهم أن امرأة ولدت صبياً فقال لهم ابن تومرت: «لها تسعة: ثلاثة في مولده، وثلاثة في تطهيره، وثلاثة في زواجه، وغير ذلك بدعة». انظر: أخبار المهدي بن تومرت: ص ٢٩.

(2) المصدر السابق، ص ٥٤.

(3) ابن الحاج: م.س. ص ٣٠٢.

(4) ابن الزيات: م.س. ص ١٧٣ [ترجمة ابن حرزهم].

(5) مؤلف مجهول: كتاب في الفقه، ص ٢٩٤.

(6) التشوف ص ١٠٠، كما وردت مسألة الهدية في العرس في إحدى نوازل محمد بن عياض: انظر: م.س. ورقة ١٦٨.

(7) قالت العامة: «العروس في الكرسي، ولس يدرا لمن هي» مثل رقم ٢١٠. انظر الزجالي: م.س. ج ٢، ص ٥٣.

(8) ابن قزمان: م.س. زجل رقم ٥١.

(9) رواية ابن الخطيب: الإحاطة ج ٢ ص ٥٠٢.

(10) البيدق: م.س. ص ٢٠.

(11) الحميدي: جذوة المقتبس ص ١٣٤ ـ دندش: م.س. ص ٢٣١.

واستخدم الطهيان لطهي الطعام وتهيىء الحلوى. وكان الطباخ لا يأخذ شيئاً من الطعام إلا إذا اشترط ذلك على أصحاب العرس، أو أعطوه له على سبيل الهدية(١).

وبعد إطعام المدعوين، تدخل العروسة مع عريسها إلى حجرة من حجرات المنزل الذي يقام فيه الحفل، وتجلس امرأة إلى جانب باب الحجرة تنتظر إعلان فض بكارة العروسة(٢).

أما في قبائل غمارة فجرت العادة أن يوارب العروس شباب الناحية التي تم فيها العرس، ويمسكوها عن زوجها شهراً أو أكثر، ثم يردونها إليه(٣).

وبعد انتهاء مراسم الاحتفال بالعرس، يقصد العريسان معاً أحد الصلحاء قصد الدعاء لهما، ومباركة حياتهما الجديدة(٤). بينما يذهب العريسان في الوسط الأرستقراطي إلى الترفيه والمتعة في إحدى الضيعات(٥). وقبل مغادرة العروسة البيت، يوصيها أهلها بحسن معاملة زوجها. فقد نصح المعتمد بن عباد ـ وهو في سجنه بأغمات ـ ابنته بحسن معاشرة بعلها(٦).

ولا يفوتنا الإشارة إلى وجود ما يعرف بزواج المتعة الذي رأى فيه بعض طلبة العلم وسيلة لتجنب الزنا. وكان الزوجان معاً يحددان مدته ويعقدانه دون ولي. ولم يتجاوز المهر في هذا النوع من الزواج نصف درهم حسبما تبينه بعض النصوص. غير أن الفقيه ابن رشد(٧) أفتى بعدم جوازه ووجوب إقامة الحد عليه.

مقابل ذلك، شاعت ظاهرة التسري بالإماء في أوساط طبقة الخاصة(٨). كما تم الزواج ـ في حالات نادرة ـ بطريقة غير شرعية(٩).

وظل امتلاك بيت للسكن أول هدف يستقطب اهتمام الزوجين. واختلفت طرق الحصول عليه حسب الوضعية الاقتصادية لكل عائلة. فالعائلات الموسرة تمكنت من اقتناء الدور أو بنائها أو حيازتها عن طريق الإرث، بينما عجزت الأسر الفقيرة عن ذلك فلجأت إلى الكراء.

وتفيض نوازل الحقبة المرابطية بإشارات حول اقتناء المنازل بالتقسيط. وحسبنا أن رجلاً «ابتاع لابنه داراً بثمن وهبه إياه منجَّم عليه في ثلاثة أعوام»(١٠) بينما تبين نازلة أخرى اشتراك رجلين في منزل واحد(١١) وإذا لم يجد مالك المنزل من يكتريه، فضل بيعه(١٢).

---

(١) ابن عبدون: م.س. ص ٥٢.
(٢) الوزان: م.س. ج ١، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.
(٣) مؤلف مجهول: الاستبصار، ص ١٩٢.
(٤) العزفي: دعامة اليقين... (مخ) ص ١١٧.
(٥) ابن خاقان: مطمح الأنفس، ص ٢١٧ [ترجمة أبو أيوب بن أبي أمية (ت ٥٢٢ هـ)].
(٦) المقري: نفح.. ج ٦، ص ٢٠ ـ الطيبي: دراسات وبحوث في التاريخ الأندلسي. تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤، ص ١٩٣.
(٧) نوازل ابن رشد ص ٥٦ ـ ٥٧، ومعلوم أن الرسول (ص) كان قد نهى عن زواج المتعة.
(٨) ابن زكون: م.س. ص ٤٥ ـ ابن عبد الملك: م.س. ج ٦، ص ٣٤٦.
(٩) ابن الحاج: م.س. ص ٧٨.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٧. منجّم عليه تعني مقسّط على عدة دفعات.
(١١) مؤلف مجهول: كتاب في الفقه، ص ١٤٢. وقد نقل النازلة عن ابن الحاج.
(١٢) ابن الحاج: م.س. ص ٤٧.

لكن السواد الأعظم من العائلات ظلت تكتري منازل متواضعة. في هذا الصدد ذكر ابن قزمان في بعض قصائده الزجلية خبر كرائه منزلاً، وفيها يعرض شكواه من صاحبه الذي زاد عليه في الثمن[١]. وجرت العادة ان يؤدى الكراء شهرياً او سنوياً[٢]. ومنع الفقهاء أن يتم ذلك بواسطة الدين[٣] .

وقد اختلف شكل المنازل حسب المستوى المادي للعائلات وحسب البيئة الحضرية أو البدوية. ففي الحواضر كانت دور العائلات الموسرة تشكل معالم عمرانية متميزة بشساعة مساحتها، واحتوائها على حجرات كبيرة، وقاعة مفصصة ذات الوان عجيبة[٤]، تحيط بها حدائق تتخللها ممرات تتفاوت من منزل لآخر، وبها نافورات وبرك وجواسق، وتنتشر فيها الأزهار والأشجار على اختلاف انواعها[٥]. وتميزت حجرات منازل الارستقراطية الاندلسية بالفرش الوثيرة، وانواع البسط الفاخرة والستور الجميلة من الديباج وغيره[٦].

اما منازل الأسر الفقيرة فاشتملت على حجرات صغيرة وبئر في الوسط، إلى جانب عقاب وهو كومة من الحجر تعتمد عليها لوازم البئر، واحياناً قصيبة وهي عبارة عن حجرة علوية[٧] يصعد إليها من درج[٨]، ومطمر لاجتماع مياه الأمطار[٩]. بينما ظلت بعض المنازل محرومة من المياه[١٠] ويستنتج من إحدى النوازل أن سقوف بعض البيوت كانت من القرميد،بينما صنع بعضها من التبن[١١].

واختلف شكل المنازل في البادية كما يستشف ذلك من بقايا أطلال منزل ريفي لعائلة من الأعيان. فقد تألف من حديقة بأربع مسافات مستطيلة تفصلها وتحيط بها ممرات تتفاوت في الارتفاع حسبما تقتضيه الضرورة، وتضم نافورات وبرك، وتطل عليها أروقة الغرف الجانبية، ويمتد بينها بهو متسع بقسم كبير من اللون الأحمر، مع زخارف من تشبيكات سداسية أو ثمانية وتوريقات بارزة[١٢].

بينما تميزت منازل العائلات الفقيرة في البادية بالبساطة، فقد بنيت بيوتها من الحجارة والطين

---

(١) انظر ديوانه ص ١٧٤ زجل ٢٣. وانظر كذلك ازجال ٨٧، ص ٥٦١ ـ ٥٦٢.

(٢) ابن رشد: م.س. ص ٢٢٨.

(٣) محمد بن عياض: م.س. ورقة ٦٣ ب.

(٤) المقري: م.س. ج ٣، ص ٢٢٠.

(٥) المصدر نفسه ص ٢١٤ ـ دندش: م.س. ص ٣٢٤.

(٦) دندش: م.س. ص ٣٢٤.

(٧) انظر ابن قزمان: م.س. ص ٥٦٢، زجل ٨٧، وكذلك ص ٥٥٨. زجل ٨٨ ـ ابن الابار: المعجم، ترجمة ٤٩ ـ ابن الزيات: ص ١٦١.

(٨) عياض: الغنية، ص ٢١٠ ويذكر في ترجمة سعيد بن احمد السفاقسي (ت ٥٠١ هـ) أنه سقط من درج منزله باغمات.

(٩) ابن رشد: النسخة المحققة. ج ٥ ص ٨٤٤.

(١٠) يفهم ذلك من قول ابن القطان عن ابن تومرت: «ومولده رضي الله عنه بموضع يسمى ذومكران وهو موضع لا ماء فيه، وإنما يشرب اهله من ماء المطر» انظر: م.س. ص ٣٧.

(١١) ابن الحاج: م.س. ص ٢٤٥.

(١٢) مورينو: الفن الإسلامي في إسبانيا، ترجمة لطفي البديع، طبعة مصر ١٩٦٨. ص ٢٣٣ ـ ٢٣٦.

والخوص والشجر. أما في المناطق الصحراوية، فقد اقامت هذه العائلات في منازل من الشعر والوبر[1] . وغالباً ما اشتملت على أثاث متواضع كالسرير[2] ، واستعمل المجمر[3] أو المطب للتدفئة في الشتاء[4] ، وتم جلب المياه من العيون أو بعض القنولت[5] . أما الإضاءة فكانت تتم في كل البيوتات بواسطة السراج والمصباح والفنار[6] .

بعد الحصول على المنزل شراء أو كراء، يبدأ الزوجان في الاستعداد لاستقبال مولودهما. ومما يسترعي الانتباه في هذا الصدد أن الطموح راود بعض الناس منذ الحقبة المرابطية لمعرفة ما إذا كان الجنين ذكراً أم انثى، إذ يحدثنا السقطي[7] في نص طريف عن الطريقة التي استعملوها في محاولة الوصول إلى هذا المبتغى.

وعلى غرار العادة السائدة في كل العصور، كان الزوج يرغب دائماً في مولود ذكر يؤمّن حياته، ويعينه على مواجهة أعبائها، وهذا ما يفسر اتجاه بعض الأزواج إلى الصلحاء التماساً لدعواتهم كي يرزقوا أولاداً ذكوراً[8]. فالابن الذكر اعتبر كسباً للعائلة، بينما عدت الأنثى عبءاً عليها. فباستثناء قبائل الملثمين، تميز المجتمع بتمجيد الذكورة، بيد أن الأمير عبد الله[9] يكشف في مذكراته أن قبيلته لم تكن تستحسن أن يكون المولود البكر ذكراً.

وأثناء فترة الحمل، كان الزوج يبذل قصارى جهده لتلبية جل رغبات زوجته، وعلى الخصوص ما تشتهيه نفسها من المأكولات حتى ولو كان معسراً[10] وعندما يحين موعد الوضع، تدخل المرأة مرحلة المخاض الصعبة. وتذكر المصادر أن كثيراً من النساء استعصت عليهن الولادة، لذلك التجأن إلى الخرافات والشعوذة لتخفيف آلامهن. وفي هذا الصدد يقول ابن الأحمر[11] في معرض حديثه عن يوسف بن تاشفين: «وكانت الحوامل بمراكش إذا عسرت عليهن الولادة يأخذن سراويله ويجعلنها في ارجلهن فيلدن من حينه من بركته».

كما شاعت ظاهرة أخرى لدى النساء اللائي صعب عليهن الوضع، وتتجلى في قيام مؤنث

---

(1) ابن خلدون: م س. ج ٦ ص ١١٦.

(2) ابن قزمان: م.س. ص ٥٦٢.

(3) الصومعي: المعزى... ورقة ١٠٢أ.

(4) ابن عبد الملك: م.س. ج ٦ ق ٢، ص ٤١٧.

(5) ابن الحاج: م.س. ص ١٤٧.

(6) التميمي: المستفاد (مخ) ص ٩٧ ترجمة أبو مدين ـ ابن سعيد: اختصار القدح المعلى، ص ٣٦ ـ المقري: م.س. ج ٣ ص ٤٨٩. وذكر أن ابن خفاجة كان مع بعض الرؤساء، فكاد أن ينطفىء السراج ـ البادسي: المقصد الشريف ص ٩٥.

(7) رسالة في الحسبة ص ٥٢، ٥٣ ويقول عن هذه الطريقة: «وقيل أمر عجيب إن صح ولا أعلم كيف ذلك، وهو أن يقدر بخيط من وسط سرة المرأة إلى وسط الفقارة المحاذية لها من ظهرها، ويعلم المكان بمداد، ويدار القياس إلى الجانب الثاني من الموضع إلى الموضع، فإن نقص الخيط من الجانب الأيمن عن العلامة، فهي حامل بذكر، وإن طال فهي حامل بأنثى والله أعلم بذلك».

(8) ابن الزيات: م.س. ص ٣٥٧ ـ ابن المؤقت: م.س. ص ٥١.

(9) كتاب التبيان: ص ١٩٩.

(١٠) الشراط. الروض العاطر الأنفاس.. (مخ) ورقة ١٦١أ، ١٦٢ ب ويذكر أن زوجة أبي عبد الله الدقاق (عاش في العصر المرابطي)، اشتهت اللحم المطبوخ والثريد والمجبنة.

(١١) بيوتات فاس الكبرى، ص ٣٠.

الكتاب - كلما علم بحالة من هذه الحالات - بإرسال الصبيان الذين يطلقون رداء يمسكون بأطرافه، ويتجولون في طرق المدينة مرددين بعض الدعوات. وأثناء قيامهم بهذا العمل، يلقي أصحاب الدكاكين والمارة التين والتمر والدراهم والبيض في الرداء. ويزور الصبيان أشهر أضرحة الصالحين بالمدينة، ويغطسون الرداء في السواقي والصهاريج، ولا يزالون يفعلون ذلك، حتى تتكسر بيضة أو عدد من البيض الموجود في الرداء، فيعتقدون أن الحامل قد وضعت وتخلصت من أوجاعها، فيعودون إلى المكتب، ويستحوذ المؤدب على ما فيه من دراهم ومواد[1]. وقد انتُقد أحد مؤدبي الفترة المرابطية بسبب اتباعه هذه الطريقة، وطعن فيه لأنه كان «يبعث صبيان مكتبه للنفساء»[2].

وفي يوم الولادة بالذات، يأتي دور القابلة التي يحدد ابن خلدون[3] مهمتها في «استخراج المولود الآدمي من بطن أمه». وقد ورد ذكرها في أمثال العامة[4]، كما وردت في نوازل الفترة موضوع الدراسة[5]، مما يدل على الدور الكبير الذي لعبته في عملية ولادة الطفل.

وتطالعنا المصادر بأنواع التهانيء التي يتلقاها والدا الصبي المزداد، خاصة في العائلات الثرية، إذ كانت تبعث لهما الأشعار والنثر البديع تعبيراً عن الفرحة والتهانيء[6]. ويلاحظ أن جل تلك الأشعار ارتبطت بالمولود الذكر، مما ينهض حجة على تفضيل الراي العام آنذاك للذكور. ولا غرو، فإن البيذق[7] أمدنا بنص عن الفرحة التي غمرت جدة المهدي بن تومرت حين ولد هذا الأخير حتى أنها سمته باللسان البربري «باك باك تومرت» أي «صار فرحاً وسروراً» فدعي بهذا الاسم. وجرت العادة في مثل هذه المناسبة أن يطلق عنان الزغاريد. ولا غرو فعندما غادر المهدي بن تومرت مراكش متجهاً إلى أغمات، سمع زغاريد، فلما سأل عن مناسبتها، أخبر بأن امرأة ولدت صبياً[8].

وللتعبير عن فرحة العائلة يقام حفل العقيقة، وهو اليوم السابع من ميلاد الطفل[9]. ويكثر الإنفاق في هذه المناسبة حتى وإن كان أبو الصبي مقلاً. وتكشف الروايات عن عادة نحر أضحية في هذا اليوم. فالبادسي[10] يذكر أن رجلاً ولدت امرأته فجدّ في طلب عنز وصحفة[*] قمح لإطعام

---

(١) انظر تعليق المؤلف، ص ٥٩.

(٢) الجزنائي: جني زهرة الآس، ص ٩٥.

(٣) المقدمة ج٣ ص ٩٤٠ - ٩٤١.

(٤) قالت العامة «ارفع حرك يا مهجة لقابل، حتى يرخص القوابل، مثل رقم ٢٠٤، الزجالي: م.س. ج ٢، ص ٥٢.

(٥) محمد بن عياض: م.س. ورقة ٦٩ ب.

(٦) انظر نماذج لذلك عند ابن بسام: م.س. ق ٢ م ١ ص ٢٩٢ وكذلك ابن دحية: المطرب من اشعار اهل المغرب، ص ١٧٩. انظر كذلك: الرصافي: ديوان الرصافي، ص ٤٦ وما بعدها. الأصفهاني: خريدة القصر ق ٤ ج ٢، ص ٦٧٠. المقري: م.س. ج ٢، ص ١٠٩ - ١١٠. ومما كتبه ابن ابي الخطال في تهنئة مولود: «...والرب تعالى يجعل الذي تمكن بيننا في ذاته ويحميه من ضروب الزمان وآفاته، وبلغ ما تغلغلت مسرته بين الشغاف والفؤاد، وعمر به في الحي كل ناد تتهاداه الافواه تهادياً...» انظر لوحة رقم ٣٢. وتعبير «الصبي المزداد» يعني الطفل المولود.

(٧) المقتبس من كتاب الانساب، ص ٢٧.

(٨) البيذق: اخبار المهدي، ص ٢٩.

(٩) ابن قزمان: زجل م.س. ص ٨٩.

(١٠) المقصد الشريف، ص ٨٧.

(*) قصعة كبيرة معدّة لإطعام خمسة اشخاص على الاقل. كما تعني ايضاً احد الموازين المستعملة في منطقة الريف في العصر الوسيط.

المدعوين. وشكا رجل آخر إلى أحد المتصوفة عجزه عن الحصول على ذبيحة فتصدق عليه بثور[1].

ولم يحالف الحظ احياناً بعض الأزواج في الحصول على مولود إما بسبب مرض العقم كما هو الحال بالنسبة لسير بن علي بن يوسف[2]، أو بسبب الوفيات التي كانت تحصدهم[3]. في حين رزقت بعض الأسر عدداً كبيراً من الأطفال. ذكر السلفي[4] على لسان راو وصفه بالثقة ان امراة انجبت في ولادتها الاولى ولداً، ثم ولدين في ولادتها الثانية، واصبح العدد يتكاثر من ثلاثة حتى وصل إلى سبعة في وضعها السابع، مما جعلها تمتنع عن زوجها!. وفي حالة ما إذا صحت هذه الرواية، فإنها تكون قد شكلت حالة نادرة.

ومن سوء حظ بعض العائلات انها رزقت اطفالاً مشوهي الخلقة، إذ تذكر إحدى الروايات ان امرأة من الملثمين ولدت طفلاً بجسمين كاملين وراس واحد، فمات الأول ثم لحقه الثاني[5]!.

وعلى كل حال، جرت العادة أن تقدم الهدايا للمولود الجديد. وتخبرنا المصادر بهذا الخصوص أنه عند ولادة المهدي بن تومرت «اجتمع عند أبيه وأمه هدايا كثيرة»[6]. وثمة من الأسر من استأجرت مرضعة لابنها مدة سنتين[7]. وبعد انقضاء هذه المدة تنتهي فترة الرضاع. ويصور ابن الزيات[8] ما عاناه أحد الأطفال من ألم وبكاء بعد فطامه.

وجرت العادة كذلك أن يشتري الأب أنواعاً من اللعب لأطفاله خاصة في عيد النيروز، وكذا بعض الصور والتماثيل التي نهى عنها ابن رشد[9] وغيره من الفقهاء[10] لكنهم أباحوا بعض اللعب الأخرى مثل الدوامات والزرابط[11]، كما كانت بعض العائلات الموسرة تصنع لأطفالها حلوى عرفت باسم المدائن، وهي حلوى كبيرة تحتوي على أصناف من الفواكه تقدم إليهم «إدخالاً للسرور عليهم وتوسيعاً في الترفيه لأحوالهم»[12].

ويغلب على الظن أن رب العائلة كان يطمح دائماً إلى المزيد من الأبناء، ويعتبرهم امتداداً للأسرة ومكانتها، ومورداً آخر للعمل.

ويمكن للباحث أن يستنتج من خلال الفتاوى وغيرها، المعدل التقريبي لعدد الأطفال داخل

---

(١) ابن الزيات: م.س. ص ٣٨١.
(٢) انظر رواية ابن عذاري: م.س. ص ٧٨.
(٣) ابن الزيات: م.س. ص ٣٥٧.
(٤) اخبار وتراجم اندلسية، ص ٥٩ ـ ٦٠.
(٥) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٦) ابن القطان: م.س. ص ٣٧.
(٧) الجزيري: م.س. ص ١٣١.
(٨) التشوف...: ص ٢٤٤.
(٩) نوازل ابن رشد، ص ٣٦٥.
(١٠) ابن المناصف: تنبيه الحكام.. (مخ) ص ٢٧.
(١١) مؤلف مجهول: كتاب في الفقه، ص ١٣١..الدوامات (مفردها دوامة) والزرابط (مفردها زربوط)، إسمان لشيء واحد، وهو لعبة من خشب مخروطية الشكل في أسفلها مسمار، يلف الصبي خيطاً على هذه اللعبة ثم يجذبه بسرعة فتدور على الأرض. وفي بلاد الشام تسمى ايضاً البلبل.
(١٢) ابن عبد الملك: م.س. ج ١ ق ٢ ص ٥٦٥ ـ ٥٦٦.

الأسرة الواحدة. فإذا كانت بعض العائلات لم تعقب ابناً[1]، فإن المادة المتاحة تسمح بالقول ان بعض الاسر خلفت طفلاً واحداً[2]، بينما رزقت اسر اخرى طفلين. فالقاضي ابو بكر بن العربي توفي «وله خمس وسبعون سنة وله ولدان»[3]. وكان للشاعر ابن الزقاق وهو معاصر للمرابطين ولدان كذلك[4]. كما كان للولي المشهور عبد الجليل بن ويحلان (ت ٥٤١ هـ) ولدان أيضاً. وتثبت فتاوى اخرى العدد نفسه[5].

لكن نصوصاً اخرى تؤكد ان بعض العائلات تألفت من ثلاثة اطفال[6] او اربعة[7] وحتى خمسة[8]، فأكثر، فقد كان للمهدي بن تومرت خمسة إخوة هو سادسهم[9]، بينما شملت اسرة يوسف بن تاشفين سبعة ابناء[10]. فمعدل الأطفال تراوح ما بين ثلاثة إلى أربعة داخل كل أسرة، إلا أن العائلات الاخرى الضاربة في البوادي شملت عدداً كبيراً من الأطفال دون شك.

كما أن هذه العائلات البدوية، ضمت إلى جانب الزوج والزوجة والابناء، بني العمومة[11]، وأخ الزوج[12]، أو ابن الاخ[13]، والربيبة[14] وكان هؤلاء جميعاً يقيمون في المنزل نفسه، ويشتركون في النفقات والمصاريف الخاصة بهذه العائلة الممتدة. ويتمتع الابن الأكبر بالامتيازات دائماً، وهو الذي يحظى بنصيب الأسد في الصدقات والهبات[15] أو الميراث[16].

وبعد أن وقفنا على أهم مكونات الأسرة من مهر زواج وولادة، مع محاولة التعرف على بنيتها الهرمية وعدد أفرادها نتساءل عن العلاقات الزوجية داخل البيت.

---

(١) مثل اسرة سير بن علي، انظر ابن عذاري: م.س. ص ٧٨.
(٢) بالنسبة للاسر التي لم ترزق سوى طفل واحد انظر: ابن الحاج: م.س. ص ١١٤ ـ ابن الابار: المعجم، ص ١٨٩. ترجمة ١٦٧ ـ ابن سلمون: العقد المنظم... ورقة ٤٥ أ.
(٣) مؤلف مجهول: طبقات المالكية (مخ) ص ٣٠٩.
(٤) انظر ديوانه، ص ١٧٦ ـ ١٧٧ قص ٤٧.
(٥) محمد بن عياض: م.س. ورقة ١٥١ ـ ابن الحاج: م.س. ص ٢١٥ ـ ابن رشد: م.س. ص ٢٧٣ ـ مجهول: كتاب في الفقه ص ١١٧.
(٦) انظر: عياض: المدارك ج ٨ ص ١٧٥، ١٧٨ ـ ابن بلكين: م.س. ص ١٩٩ ـ المقري: م.س. ج ٣ ص ٤٥٩ ـ ازهار الرياض... ج ٣ ص ١٠٢ ـ ابن حمديس: ديوان ابن حمديس ص ٤٧٧.
(٧) انظر: ابن رشد: م.س. ص ٢٧٣ ـ ابن الحاج: م.س. ص ٢٢٣ ـ ابن سلمون: م.س. ص ١٠٢.
(٨) انظر ابن الحاج: م.س. ص ٩٤.
(٩) ابن القطان: م.س. ص ٧٤.
(١٠) ابن أبي زرع: م.س. ص ١٣٨.
(١١) المصدر نفسه، ص ٢٤١.
(١٢) ابن رشد: م.س. ص ١٠٢، وانظر كذلك ابن الزيات: م.س. ص ٣٦٨ [ترجمة ابو عبد الله محمد بن موسى الازكاني].
(١٣) ابن عبد الملك ج ٥ ق ١ ص ٢٣٠.
(١٤) ابن الزبير: م.س. ص ٦٦ ترجمة ١٢١.
(١٥) البرزلي: م.س. ص ٩١ ـ ٩٢.
(١٦) ابن رشد: م.س. ص ٣١٢.

ثانياً: العلاقات الزوجية

عاش الزوجان في العصر المرابطي حياة تتجاذبها عوامل التلاحم والانسجام إلى جانب أسباب التنافر والتوتر، ويمكن انطلاقاً من نصوص الحقبة موضوع الدراسة تصنيف العلاقات الزوجية في صنفين: علاقات تميّزت بالتلاؤم والانسجام، وأخرى بـالنزاعـات المستمرة التي أدت أحيـاناً إلى الطلاق.

تكشف بعض النوازل عن النموذج الأول، فتبين سعي المرأة في كسب ود زوجها عن طريق مساعدته مادياً. فقد استفتى القاضي عياض ابن رشد[1] حول امرأة في سبتة «أمتعت زوجها في أملاكه حياته»، وعن أخرى «وهبت لزوجها في صحتها نصف صداقها»[2]. كما أن امرأة ثالثة وهبت زوجها رياضاً[3]. وأصبحت هبة الكالي للزوج نغمة تتردد في المصادر الفقهية لتلك الفترة[4]. كما ساهمت الزوجة بمالها أحياناً لشراء منزل للسكن[5]. غير أنها اشترطت مقابل ذلك ألا يتزوج عليها ولا يتسرى، وإلا رجعت عن هبتها[6]. من ذلك يتضح أن بعض الزوجات سعين إلى كسب محبة أزواجهن عن طريق وهب أموالهن إليهم، وهو ما عبر عنه ابن الحاج[7] بجلاء حين قال: «والمتعارف فيما يوسع النساء به على أزواجهن من أموالهن، إنما يردن بذلك استجلاب مودتهم واستدرار صحبتهم وجميل عشرتهم».

وتحمل كل النصوص السابقة مغزى ودلالة عن تحكم العوامل الاقتصادية في صياغة علاقات الانسجام وحسن العشرة بين الزوجين إذ يلاحظ ـ كما سنبين في موضعه ـ أن النزاعات الزوجية انتشرت في أوساط العامة أكثر من الخاصة، لكن دون تعميم هذا الحكم لأن البادسي[8] زودنا بنص حول متصوف فقير عاش حياة هادئة مع امرأته، فكان يساعدها في شؤون البيت وطحن الزرع. وفي المنحى نفسه، تصور إحدى قصائد ابن حمديس[9] نجاح الحياة الزوجية بين ابنته وبعلها. كما أن قصائد الرثاء التي نظمها شعراء عاشوا في الفترة مدار البحث تميط اللثام عما كان يكنه هؤلاء من محبة وعطف لزوجاتهم[10]. وتتجلى أبرز مظاهر المحبة بين الزوجين من خلال إحدى النوازل الواردة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨١ ـ محمد بن عياض: م.س. ورقة ١٤٥.

(٢) البرزلي: م.س. ص ٨٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ابن سلمون: م.س. ورقة ١١٥ أ، وقد نقل النازلة عن ابن رشد.

(٤) ابن رشد: م.س. النسخة المحققة ج ٥، ص ٧٦٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ البرزلي: م.س. ص ٩٠.

(٦) الجزيري: م.س. ص ١٨٧.

(٧) نوازل ابن الحاج، ص ٥.

(٨) المقصد الشريف ص ٥٤ [ترجمة عيسى بن أبي داود (ت ٥٧٨ هـ)].

(٩) قال في رثاء ابنته:

وأنكحتها من بعد صدق حمدته ... كريماً فلم تذمم معاشرة البعل

أنظر ديوانه، ص ٣٦٥.

(١٠) أنظر التطيلي: ديوان الأعمى التطيلي ص ٧١، ٧٣ قص ٢٤ التي قالها في رثاء زوجته أمينة، وأنظر أيضاً: ابن الزقاق: م.س. ص ٢٢٨ قص ٨٤ التي رثى فيها زوجته، وكذلك ابن سعيد الذي أورد في ترجمة أبي عامر العمارة قصيدة رثائية في زوجته التي كان يهواها وتدعى زينب: أنظر: رايات المبرزين... ص ٩٣.

حول الحرة بنت تاشفين التي اقسمت بعد وفاة زوجها الا تعود إلى دار الإمارة التي كانت تجمعهما[1]. وفي السياق نفسه ذكر احد المؤرخين[2] عن زينب زوجة يوسف بن تاشفين انها «كانت احب ما لديه». ومعلوم انها كانت قد مهدت له السلطة وامدته بالأموال اللازمة لبناء دولته[3].

غير أن هذه الصورة المشرقة لا يمكن أن تحجب ما عرفته الحياة الزوجية من مشاكل سكتت النصوص عن ذكر اسبابها احياناً، بينما ازاحت الستار عن حوافزها المادية احياناً أخرى. برزت حدة النزاع بين الزوجين في ثلاثة مظاهر إما الالتجاء إلى القضاء او الضرب والجرح، أو الهروب. أما الطلاق فكان آخر حل يملكه الزوجان لوضع نهاية لمشاكلهما.

بخصوص المظهر الأول، اورد الأصفهاني[4] وغيره[5] ان القاضي ابن حمدين عقد جلسة لرجل اسود وامرأة بيضاء حضرا ليحكم بينهما في خصومة لم يفصح النص عن اسبابها، ويبدو أن الالتجاء للقضاء لم يكن يتم إلا بعد نفاد صبر الزوجين بفعل المشاكل الحادة التي وصلت إلى حد الضرب العنيف، وهو مظهر ثان من مظاهر توتر العلاقات الزوجية. ولا غرو فإن إحدى الروايات المنقبية تشير إلى امرأة اشتكت للمتصوف أبي العباس السبتي أذى زوجها واعتياده على ضربها باستمرار إلى درجة أنها كانت «تريد إلقاء نفسها في البئر»[6]. وتحدثت إحدى النوازل عن امرأة أشهدت في صحة من عقلها وذهنها وهي مضطجعة على الفراش تشكو الم ست جراحات من جسدها أن زوجها جرحها ذلك على وجه الاعتداء والقصد الموجب للقتل[7].

أما بالنسبة للمظهر الثالث وهو الهروب، فيكشف أحد المؤرخين[8] عن إحدى العوائد السائدة في أوساط نساء جبل مرنيسة، فيؤكد أنهن كن يهربن إلى الجبال، ولا يجدن غضاضة في ترك أولادهن، ويتزوجن من رجال آخرين كلما أصابتهم إهانة من أزواجهن مهما كانت ضئيلة.

ويمكن التمييز بين نوعين من المشاكل التي عرفتها الحياة الزوجية حسب المسؤولية التي يتحملها الرجل أو المرأة.

فبالنسبة للمشاكل التي كان للمرأة فيها ضلع واسع، أول ما يسترعي الانتباه مسألة نفور المرأة من زوجها احياناً، وهو ما تؤكده رواية للبكري[9].

يضاف إلى هذا العامل السيكولوجي من جانب الزوجة، عامل آخر يتجلى في عدم انصياعها

---

(1) ابن رشد: م.س. ص ٥٢ ـ الونشريسي: م.س. ج ٢، ص ٦٥.
(2) ابن عذاري: م.س. ص ٣٠.
(3) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٢.
(4) خريدة القصر.. ق ٤ ج ٢ ص ٢٢١.
(5) ابن سعيد: رايات المبرزين. م.س. ص ٣٩.
(6) مؤلف مجهول: مناقب الشيخ ابي العباس السبتي ورقة ١١٠٢.
(7) البرزلي: م.س. ص ١٩٠ ـ الونشريسي: م.س. ج ٢ ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.
(8) الوزان: وصف افريقيا ج ١، ص ٢٦٠.
(9) المغرب... ص ١٨٦، ١٨٧ وقد ذكر على لسان امرأة عندما سألها اهلها عن أسباب عدم رغبتها في معاشرة زوجها والنفور منه: «إني أكرهه وابغض قربه واحب بعده».

لأوامر زوجها، وكل ما يتعلق بشؤون البيت[1]. وقد انتشرت هذه الظاهرة في أوساط العائلات الأرستقراطية على الخصوص، وحسبنا ان حواء زوجة سير بن ابي بكر ابت مرافقة زوجها عند تعيينه في ولاية جديدة إلى أن الزمها يوسف بن تاشفين بالسير معه[2]. كما ان امرأة اخرى رفضت الرحيل مع زوجها من الاندلس نحو المغرب الاقصى[3]. ولم يكن غريباً ان تنتشر في هذه الأوساط كذلك ظاهرة نشوز المرأة، إذ ذكر ابن الحاج[4] بهذا الخصوص أن «زوجين من ذوي الهيئات وأهل التصاون قاما على الزوجية سنين عدداً، ونشأت بينهما ذرية وكانت المرأة تنتشز في خلال ذلك متجنية عليه، فيداخلها بالنساء والقرابة فتعود إليه».

وبالمثل كانت بعض الزوجات يكثرن الخروج من المنزل لقضاء حاجاتهن، وعندما يعود ازواجهن من السفر لا يجدوهن داخل البيت[5]. بل إن بعض النساء مسسن كرامة ازواجهن فتطاولن عليهم بالضرب والإهانة[6].

وقد تكون كثرة مطالب بعض الزوجات لبعولتهن ايضاً وراء بعض المشاكل التي عرفتها الحياة الزوجية، وهو ما عبرت عنه أمثال العامة[7]. ناهيك عن مشاكل اخرى ذات طابع مادي صرف تمخض عنها نزاع وخصومات نذكر من بينها تفويت الزوجة دارها لأبيها عن طريق ما يعرف بالامتاع[8]، او عدم قدرة الزوج على شراء اضحية العيد[9] ، او نفور المرأة من الإقامة في مسكن غير لائق[10]، او عدم تلبية الزوج لطلبها في توفير خادمة لمساعدتها في شؤون البيت[11]، وهي مشاكل كثيراً ما وجدت التربة الخصبة في اوساط الفقراء. واحياناً كان التعاون في طلب الرزق وتوفير العيش للأسرة من الأسباب التي تؤدي إلى غضب المرأة ومعاتبتها لزوجها[12].

ومن المشاكل الاخلاقية التي زعزعت كيان بيت الزوجية الخيانة الجنسية، إذ تكثر النصوص حول هذه الظاهرة في العصر المرابطي. فابن قزمان يذكر أن نفسه تاقت إلى زوجة جاره فراودها حتى تمكن من وطئها[13] ويسرد ابن الزيات من جملة كرامات الشيخ الصالح ابي يعزى أن رجلاً جاء للتبرك به، فعلم «بقلبه» أنه استغل فرصة غياب أخيه فواقع زوجته[14] .

---

(١) ابن المؤقت: تعطير الأنفاس... ص ٣٠ وقد ذكر ان رجلاً طلب من زوجته ان تصنع طعاماً لضيوفه فرفضت.
(٢) ابن ليون: لمح السحر...: ورقة ١٨٠.
(٣) النباهي: المرتبة العليا.. ص ١٠٨ [ترجمة أبو المطرف عبد الرحمن الشعبي (ت ٤٩٩هـ)].
(٤) نوازل ابن الحاج: ص ١٢٠.
(٥) محمد بن عياض: م.س. ورقة ٧٠ ب.
(٦) ابن الزيات: م.س. ص ٣٢٩، ترجمة ١٦٤.
(٧) فضلاً عن امثال العامة التي اوردناها في الهامش رقم (٢) (ص). انظر كذلك ابن قزمان، زجل رقم ٨٩.
(٨) محمد بن عياض: م.س. ورقة ١٥٥ ـ ابن رشد: م.س. ص ٢٨٢ ـ مؤلف مجهول: كتاب في الفقه ص ٢٩٥.
(٩) ابن الزيات: م.س. ص ٢٧٤، ترجمة رقم ١٢٠.
(١٠) ابن سعيد: م.س. ص ٣٩ [ترجمة الأصم المرواني].
(١١) ابن الزيات: م.س. ص ٢١٩ ترجمة رقم ٧٧ ـ مؤلف مجهول: كتاب في الفقه ص ٣٤ ـ ٣٥.
(١٢) انظر التطيلي: م.س. ص ١٦ قص ٥.
(١٣) انظر ديوانه ص ١٤٦ زجل ٢٠.
(١٤) التشوف، ص ٢١٤.

ويبدو أن الخيانة الزوجية كانت مسألة شائعة لدى النساء اللائي تزوجن رجالاً متقدمين في السن[1]. في هذا السياق ذكر البكري[2] رواية مؤداها أن شيخاً تزوج بشابة كلف بها أحد الفتيان، فتواطأت معه على خيانة زوجها. ولا أدل على شيوع الخيانة الزوجية من ورودها ضمن أمثال العامة[3]. وأسفرت أحياناً ـ في حالة اكتشافها ـ عن قتل الزوجة[4].

أما بخصوص المشاكل التي يتحمل فيها الزوج المسؤولية، فقد تعددت، وكانت دوافعها في الغالب الأعم مادية. ونسوق كمثال على ذلك ما ورد عند محمد بن عياض[5] من أن رجلاً التزم في عقد النكاح الا يضرب زوجته، والا يأخذ شيئاً من مالها بغير إذنها. غير ان الزوج خالف التزامه فمد يده إلى المال حتى أضرّ بها. كما تثبت نوازل أخرى اعتداء الرجل على ما ساقه لامرأته في صداقها[6]، فضلاً عما صدر منه أحياناً من تعسف وإجحاف في منعها من زيارة أهلها وأقاربها، سواء في أفراحهم أو مآتمهم[7].

والمشكلة التي تتردد كثيراً في نوازل الفترة المرابطية تتجلى في طول مدة غياب الأزواج عن نسائهم اللائي أصبحن يشترطن في عقود صداقهن الا يغيب عنهن أزواجهن، وهو ما عبر عنه ابن رشد بـ «شرط المغيب حسبما ينعقد في صداقات الناس اليوم»[8] . بيد أن الرجال غالباً ما تغاضوا عن هذا الشرط، مما أدى إلى تفاقم المشاكل التي وصلت أحياناً إلى الطلاق[9] . وفي حالة استمرار مغيب الزوج مدة طويلة، كانت المرأة تكتب عقداً يشهد بصحة مغيبه[10] وعدم إنفاقه عليها[11]. وقد حكم لزوجة ادعت غياب زوجها أن تنتظر أربعة أعوام، فإذا لم يرجع إليها أصبحت حرة في تطليق نفسها[12].

وللأسف، فإن الكتب الفقهية لا تفصح بما فيه الكفاية عن أسباب غياب الرجال عن زوجاتهم، باستثناء سبب واحد يرد في بعض النوازل وهو التجارة[13] غير أن المشاركة في الحروب حسبما نعتقد شكلت عاملاً آخر من عوامل هذا الغياب إذ كان لا يعرف هل قتل الزوج في المعركة أم لا زال على قيد

---

(١) قالت أمثال العامة في هذا الشأن: «إذا أزوج الشيخ لصبيّ، يفرح صبيان القرية» مثل رقم ٣. انظر الزجالي: م.س. ج ١، ص ٢٤٤.
(٢) المغرب، ص ١٨٤ وما بعدها.
(٣) قالوا: «بين ذا وذا، زوجها قد جاء» يقال المثل في المرأة التي يدركها زوجها متلبسة بالجريمة. انظر: الزجالي: م.س. ج ١، ص ١٢٤.
(٤) البكري: م.س. ص ١٨٧.
(٥) مذاهب الحكام ورقة ١٦٧.
(٦) ابن رشد: م.س. ص ٢١٩ ـ ابن سلمون: م.س. ورقة ٩ ب.
(٧) محمد بن عياض: م.س. ورقة ٥٥ أ.
(٨) نوازل ابن رشد: ص ٦٦.
(٩) المصدر نفسه والصفحة ذاتها: ابن سلمون: م.س. ورقة ٦٧ ب.
(١٠) انظر صيغة العقد عند الجزيري: م.س. ص ٣٤ (نسخة ب) وكذلك: ابن سلمون: م.س. ورقة ١٣ ب.
(١١) ابن سلمون: ص ٣٦.
(١٢) ابن الحاج: م.س. ص ١٠٠.
(١٣) محمد بن عياض: م.س. ورقة ٦٧ ب.

الحياة[1]. والإشكالية نفسها طرحت لدى أسير الحرب، فنص فقهاء الحقبة المرابطية أن أمر زوجته يظل معلقاً «لا تتزوج ولا يورث حتى يوقن بموته وينصر طائعاً»[2].

ومن بين المشاكل الاجتماعية الأخرى التي أدت إلى تصدع الحياة الزوجية، زواج الرجل بامرأة ثانية. فربة البيت لم تقبل البتة أن تكون معها امرأة أخرى تشاركها حياتها الزوجية، بل آثرت الموت على أن تعيش مثل هذه الوضعية[3]. كما رفضت أن يتسرى زوجها بجارية من الجواري، وفرضت عليه كل ذلك في عقد نكاحها[4]. وأحياناً كان العجز الجنسي من قبل الزوج يتسبب في هدم صرح الحياة الزوجية، إذ ورد في إحدى نوازل ابن رشد[5] أن رجلاً دخل بامرأته منذ ١١ شهراً دون أن يأتيها وهي تريد التخلي عنه لأنها «لا تستطيع الصبر عما يلحقه بها من الضرر فيما يرغب النساء من أزواجهن».

- واقتضت الأعراف في بعض النواحي المغربية أن يقوم بعض الأولياء والمتصوفة بإصلاح ذات البين بين الزوجين المتنازعين. فالشيخ أبو يعزى - أحد أعمدة التصوف في العصر المرابطي - داب على استدعاء الزوجين المتخاصمين «فيكلمهما حتى يذهب النفار والشراد، ويسرّهما ويضحكهما حتى يقع بينهما من الإنس والتأليف في المأمول، وينصرفا إلى بيت بنائهما»[6]. ويذكر ابن مريم أن أحد مريديه عزم على طلاق زوجته، فلما علم بذلك طلب منه إمساكها[7]. ولعب الفكر الخرافي دوره أحياناً في تثبيت العلاقة الزوجية، إذ كانت المرأة تكتب «حرزاً» للزوج إذا أعرض عنها أو خاصمها «فيقبل عليها وتكفي شره»[8].

وإذا تعذّر كل ذلك يصبح الطلاق الحل الأنسب[9]، وهذا ما يفسر وقوع حالات كثيرة من الطلاق في الفترة المرابطية. في هذا الصدد يصور ابن سارة الشنتريني[10](ت ٥١٧ هـ) طلاقه لزوجته بعد أن تأكد له استحالة العيش معها؛ وقد وقعت بعض حالات الطلاق من جانب بعض

---

(١) نقل ابن سلمون عن ابن الحاج مسألة رجل شهد له بالسماع الفاشي أنه توفي في وقعة كتندة بينما ثبت عن آخر أنهم رأوه حياً. انظر: م.س. ورقة ١٤٤.

(٢) ابن الحاج: م.س. ص ١٠٠.

(٣) يفهم ذلك من هذا المثل: «مَشْية للحُفَر، ولا مَشْية لِبَيت أُخْراء» مثل رقم ١٥٤١. انظر الزجالي: م.س. ج ١ ص ٢٤٤.

(٤) ابن رشد: م.س. النسخة المحققة ج ٥، ص ٩٥٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٨٣ (النسخة المخطوطة).

(٦) العزفي: م.س. ص ١١٦ - ١١٧.

(٧) البستان في ذكر أولياء وعلماء تلمسان ص ١١٢.

(٨) البرزلي: م.س. ص ٤٠.

(٩) عبّر العامة عن ذلك بقولهم: «إن وفق وفق وإلا حانوت الوثاق» إشارة إلى العدول لحل الزواج. انظر: الزجالي: م.س. ص ٥٨.

(١٠) عبر عن ذلك بقوله:

أما الزمان فرق لي من طلة ... كانت تطل دمي بسيف نفاقها
الذئبة الطلساء عند نفاقها ... والحية الرقشاء عند عناقها

الطلة هي الزوجة. انظر: ابن بسام: م.س. ق ٣ م ٢ ص ٨٤٤.

المتصوفة بسبب رغبتهم في الانقطاع إلى الله[1].

كان بإمكان المرأة تطليق نفسها إما بسبب مخالفة زوجها للشروط المنصوص عليها في عقد النكاح[2]، أو إذا اسعفها الرجل في ذلك عن طيب خاطر. فزينب النفزاوية فيما تذكره بعض النصوص، هي التي طلبت من أبي بكر بن عمر الطلاق «فأسعفها بذلك»[3]. وفي المنحى نفسه ذكر البكري[4] ان امرأة رغبت في تطليق نفسها، فاستجاب زوجها لرغبتها، ورد له اهلها كل ما صيَّره في حقها. وإذا أعوزت المرأة الوسائل لتطليق نفسها، لم تتورع عن استعمال الحيل لبلوغ هدفها[5]. وتم ذلك أحياناً قبل البناء[6].

لكن الطلاق على العموم كان عبءاً على الرجل بسبب النفقات المفروضة عليه. وقد حدد فقيه المرابطين ابن الحاج نفقة الزوج الفقير على امرأته المطلقة بربع ونصف دقيق، وثمن زيت وحمل حطب وأربعة دراهم صرف، وبيت تسكنه وكسوة مع رقاد نصف درهم في الشهر[*]. أما نفقة الابن فيتساوى فيها الغني والفقير: بينما افتى القاضي ابن حمدين بقرطبة للمرأة المطلقة بربعين من دقيق، وثمنين زيت، وثماني عبادي صرف (السكة العبادية)[7].

وبالنسبة للرجل المتوسط الحال، فرض عليه في حالة تطليق زوجته وهي حامل أو مرضعة ربع دقيق، وثمن ونصف زيت ونصف حمل حطب، وستة دراهم صرف، وخرج مسكن وكسوة ورفاء[8].

أما الغني فقد فرض عليه الإنفاق على امرأته المطلقة ما مقداره ربع دقيق، وثمن زيت وحمل واحد من الحطب، و ١٥ درهماً في الصرف كل شهر، ويكتري لها منزلاً: أما إذا كانت في بداية الحمل

---

(١) الصومعي: المعزى، ص ٥٢.

(٢) مؤلف مجهول: التقييد الأبي.. (مخ) ورقة ١١١.

(٣) ابن عذاري: م.س. ص ٢١.

(٤) المغرب.. ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٥) انظر القصة الطريفة التي يرويها محمد بن عياض عن امرأة استعملت الحيلة لإلزام زوجها الغائب بالرجوع أو التحلل منه. وذلك بأن أخذت معها احد السقائفيين (الحرس) إلى القضاء واعطته رشوة قدرها مثقال مرابطي على أن يشهد أمام القاضي أنه زوجها وانه طلقها فتم لها ذلك. انظر التعريف بالقاضي عياض ص ٧٦.

(٦) الجزيري: م.س. ص ٢١.

(*) من الصعب إعطاء معادلة ولو تقريبية لهذه الأوزان نظراً لاختلاف الموازين والعملات في مختلف مناطق المغرب والأندلس وهو ما تؤكده نوازل الفترة وكذلك كتب الجغرافيا. انظر على سبيل المثال: البكري: م.س. صفحات ٨٧، ٨٩، ٩٨، ١١٣، ١١٧. ويبدو من خلال نصوص ابن الحاج التي استقينا منها معلوماتنا أن الوزن جاء بصيغة العملة التي يمثلها في النص الدرهم المرابطي. وكمحاولة لتقريب هذه العملة مع الأوزان المستعملة نورد المعادلات التالية:

مثقال مرابطي = ١٢ إلى ١٤ درهماً حسب اختلاف الصرف (نوازل ابن رشد ص ١٠٧).

دينار مرابطي = ٤ غرامات.

رطل = ٢٢ أوقية في مليلية حسب ما يذكره البكري. وكان الرطل في مصر = ١٢ أوقية فقط.

الأوقية ٣٣ غراماً، وكانت المأكولات تباع بالأواقي في عصر المرابطين.

(٧) ابن الحاج: م.س. ص ٩١.

(٨) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

فيبتاع لها قميصاً وسراويل وغير ذلك من الكسوة، وإن كان لها خادم فرض لها ما يفرض للمرأة[1].

يتضح مما تقدم أنه رغم بعض الحالات التي ترجع فيها المسؤولية للمرأة في ظهور المشاكل الزوجية، فإن ما يمكن استنتاجه من خلال تحليل مجمل أسباب تلك المشاكل أن للرجل ضلعاً واسعاً فيها، كما أن عقود الزواج نفسها تكشف عن وضعية غير متكافئة بين الرجل والمرأة، وغلبة النفوذ الذكري، وهو ما يتضح بجلاء أكثر من خلال دراسة وضعية المرأة داخل الأسرة.

ثالثاً: وضعية المرأة

لا يتأتى الوقوف على وضعية المرأة داخل الأسرة إلا بمعرفة وضعها داخل المجتمع ككل، وكذا موقف الفقهاء وكل الشرائح الاجتماعية منها.

ورغم أن بالنثيا[2] تحدث عن المرأة الأندلسية بكيفية عامة، فإنه لم يقل كلمة عن وضعيتها في عصر المرابطين.

بإلقاء نظرة على كتب الحسبة التي تكشف عن موقف الفقهاء من المرأة، يتبين الموقع الذي احتلته داخل المجتمع، وبالتالي داخل الأسرة. فقد وصف ابن عبدون[3] النساء بالغباوة وانعدام التفكير السليم «فالجهل والخطأ فيهن أكثر»، كما لم يسمح باختلاطهن مع الرجال[4]. أما ابن المناصف[5] فقد منعهن من التزين أو الخروج للتنزه، بل حتى المشاركة في الأفراح[6]. ولم يجد غضاضة في منع النساء الشابات من حضور صلاة الجمعة[7]. وذهب الفقيه ابو بكر الطرطوشي أبعد من ذلك حين اعتبر عزاءهن بدعة إذ «يعزى الكبير والصغير، والرجل والمرأة إلا أن تكون شابة فلا يعزيها إلا ذوو رحم»[8]. وفي الاتجاه نفسه عد أحد القضاة «تدمية المرأة على زوجها مائلة إلى الضعف، ولا يقام عليه القول بها»[9]. ولم يبتعد الفقيه أبو الوليد الباجي قيد أنملة عن هذه المنظومة، إذ اعتبر «طاعة النساء مما يفسد الدين والدنيا»[10].

ولم تختلف نظرة المتصوفة إلى المرأة عن تصور الفقهاء، فابن العريف عدها بمثابة طفل «لا تستقيم إلا تحت توجيه وصي»[11] بينما حذر بعض المتصوفة من صحبة النساء، ونظروا إليهن ككيان

---

(١) نفسه والتفاصيل موجودة في ص ٩٠ ـ ٩١، وانظر نماذج تطبيقية للفروض التي فرضها ابن الحاج على الأزواج الذين طلقوا زوجاتهم في ص ٩٣ ـ ٩٤.

(٢) Palencia. Aspectos sociales de la Espagna Musulmana, p.10.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٥) **تنبيه الحكام**، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٨) **كتاب الحوادث والبدع**، ص ١٥٨.

(٩) ابن سلمون: م.س. ورقة ١٦٥ ب والمقصود هنا أن المرأة إذا زعمت أو ادعت أن زوجها قد ضربها وأصابها بجروح نتج عنها دم، فإن ادعاءها لا يُلتفت إليه ولا يصدَّق، بل يُصدَّق قول الزوج.

(١٠) وصية الشيخ أبي الوليد الباجي لولديه، ص ٣٩.

(١١) **Nwiya. Notes sur quelques fragments inedits de la correspondance d'Ibn Arif avec Ibn Barragan. Hesp. 1956. 1er tri. et 2è tri. p.220.**

مزعج ورمز للغواية والشر[١]، حتى أن أحدهم كان «إذ لقي امرأة في طريقه يرد وجهه إلى الحائط حتى تبعد عنه»[٢].

ولم يخرج موقف الشرائح الاجتماعية الأخرى تجاه المرأة عن القاعدة ذاتها. فقد اعتبروها ضعيفة غير قادرة على تحمل المسؤوليات. ورغم ما عرفت به زينب النفزاوية من شخصية قوية ومهارة وذكاء، اعتبرها أبو بكر بن عمر غير قادرة على تحمل الظروف المناخية القاسية في الصحراء، فنصحها بالبقاء في المغرب الأقصى وعدم مرافقته[٣]. ونلمس التصور نفسه في إحدى التصنيفات التي صنف بها جغرافي عاش في الحقبة المرابطية عقول الناس إذ جعل عقل المرأة في منزلة بين العوام والأطفال «فعقول العوام أكثر من عقول النساء، وعقول النساء أكثر من عقول الصبيان»[٤]. أما ابن قزمان فقد جعل المرأة مرادفاً للغدر، وجردها من كل قيمة إنسانية، ووصفها بأنها لا تصلح إلا للقهر والقمع[٥] . في حين نظر إليها العامة نظرة تنم عن السوء والشك والريبة. ولا غرو فإن أمثالهم أوصوا بعدم الثقة بها، ونسبوا إليها كل أشكال الكيد والتحايل والشر[٦] . لذلك لم يكن غريباً في مجتمع يقوم على هذا النمط من التفكير أن يقسم رجل بقتل زوجته متى ولدت له بنتاً[٧] .

بديهي أن تنعكس هذه النظرة الدونية للمرأة في كيان المجتمع على وضعيتها داخل الأسرة. فقد اعتبرت الابنة البكر تحت وصية الرجل دائماً، سواء كان زوجاً أو أباً أو وصيّاً أو حاضناً[٨]. وشعوراً من المرأة بدونيتها، عملت على توكيل رجال ينوبون عنها في القضايا المتنازع عليها[٩]. لكن غالباً ما اغتصبت حقوقها، وهو ما تكشف عنه إحدى النوازل التي ذكرت أن رجلاً توفي وترك عروضاً وعقاراً استولى ابنه عليه «واستأثر بها دون أخته»[١٠] وفي الاتجاه نفسه تتحدث نازلة أخرى عن «حبس على

---

(١) أبو مدين: أنس الوحيد ونزهة المريد، ص ٣١٧.

(٢) ابن الزيات: م.س. ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩ [ترجمة أبو زيد عبد الحليم بن تونارت الايلاني]، وأردف ابن الزيات: هذا البيت:

وتوّق من خدع النساء حبائلاً إن النساء حبائل الشيطان

(٣) مؤلف مجهول: نبذة من تاريخ المغرب الأقصى، ص ١٨٠ ـ ابن عذاري: م.س. ص ٢١ ـ ابن أبي زرع: م.س. ص ١٣٤.

(٤) أبو حامد الغرناطي: كتاب تحفة الألباب، ص ٣٧.

(٥) انظر ديوانه، ص ٥٩٠ ـ ٥٩٢ زجل ٨٩ ويقول فيها:

النسا كما في علمك الهروب منهم غنيمة
لس نرى لوحد منهم ما بقت في الدنيا قيمة
لعن الله من يعامل لمرا بمت فليقة

والفليقة هي عارضة خشب تستعمل للضرب والتعذيب.

(٦) قالت العامة عدة أمثلة تفيد ذلك: «لس فالنسا خير ولا فَمّي» مثل رقم ١٢١٠ وكذلك: «لا تثق بقحبة ولو كانت أختك» مثل رقم ٢٠٢٧، وكذلك: «من عند ولي، عند بلي» مثل رقم ١٢٥٤ وكذلك: «إذا رأيت عجوز، ذكر الله وجوز». مثل رقم ٣٧، انظر: الزجالي: م.س. ج ١ ص ٢٤٢.

(٧) ابن الحاج: م.س. ص ٢٨٨.

(٨) ابن رشد: م.س. ص ١٩٣.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٢١. والعروض هي المتاع المنقول (من غير الأموال).

الذكران دون الإناث»[1]. كما اشترط رجل في وصيته عن أحباس حبسها على عائلته أن يكون منها للذكر ضعف حظ الأنثى[2]. وبالمثل استفتي القاضي عياض بن رشد في امرأة كانت وصية على يتيم ثم تزوجت، فأفتاه بأن «المرأة إذا تزوجت غلبت عن حال أمرها»[3]، وهو نص بالغ الدلالة في الكشف عن دونية المرأة وانحطاط وضعيتها داخل الأسرة. يتجلى ذلك فيما بيناه سالفاً من صور العسف والقهر الذي تعرضت له المرأة من قبل الزوج الذي منعها من أبسط حقوقها مثل زيارة اقاربها[4]، فضلاً عن تطاوله على صدّاقها او نحلتها[5] وميراثها[6].

انحصر عمل المرأة داخل الوسط الشعبي على الخصوص في القيام بالشؤون المنزلية من كنس وطهي طعام واستقاء ماء[7] ، مما جعل مهماتها تنحصر بين جدران البيت، بينما مورست مهمات الرجل خارج البيت. فتقسيم العمل كان غالباً مجحفاً بحقوقها، مهمشاً لوجودها، إذ حولها إلى مجرد كيان تابع للرجل، وأدى إلى قيام تفاوت بينهما على الدوام، مما جعل علاقتهما تتخذ طابع التبعية والاستغلال والتسلط. لكن هذه الوضعية اختلفت حسب المناطق والبيئات والوضع المادي للعائلة التي تنتمي إليها الزوجة.

ففي الأوساط الحضرية تجلى الدور الاقتصادي للمرأة في اشتغالها بغزل الصوف والنسيج، ولم يخف أحد الجغرافيين إعجابه بمهارة المرأة في سوس فاكد ان «لنسائها يد في غزل الصوف، يعمل منه كل عجيب حسن بديع»[8]. كما ساهمت ربات البيوت كذلك في تربية دود الحرير[9]، فضلاً عن منتوجات أخرى ذات قيمة استعمالية صنعتها لزوجها وابنائها[10] او خصصتها للبيع والتبادل. فنساء سجلماسة كن يصنعن من غزل الصوف الإزار ويبعنه بـ ٣٥ ديناراً فاكثر. كما كن يصنعن الغفارات ويبعنها بالثمن نفسه[11] وتجمع المصادر على ان بنات المعتمد بن عباد كن يغزلن الصوف للناس بالأجرة في مدينة اغمات[12] كما ان بعض النساء زاولن الصنعة نفسها لتوفير ثمن اضحية العيد[13] .

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٩١، حبس: وَقَف.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٩٧ ـ ٢٩٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(٤) انظر رواية مارمول عن نساء مكناسة اللائي منعهن ازواجهن من الزيارات، وعدم السماح لهن بالخروج إلا للحمام، انظر: افريقيا ج ٢، ص ١٤١.

(٥) فضلاً عما سبق ذكره انظر ما ذكره محمد بن عياض عن تطاول رجل على نحلة زوجته: م.س. ورقة ١٥٥.

(٦) ابن رشد: م.س. ص ٢١٤.

(٧) الزياتي: م.س. ص ١٦٠، وانظر رواية لابن الزيات حول رجل يأمر زوجته بالطبخ: م.س. ص ١٠٣ وكذلك ص ٣٦٨.

(٨) الإدريسي: م.س. ص ٦٢، انظر كذلك القزويني: اثار البلاد واخبار العباد ص ٤٢ ـ ياقوت الحموي: معجم البلدان ج ٣ ص ١٩٢.

(٩) ابن الحاج: م.س. ص ١٠٦.

(١٠) ابن الزيات: م.س. ص ١٠٦، ترجمة رقم ١١.

(١١) ياقوت: م.س. ج ٣ ص ١٩٢ ـ حسن علي حسن: الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس: عصر المرابطين والموحدين. القاهرة، مكتبة الخانجي، ص ٣٦٢.

(١٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج ٥ ص ٣٥ ـ ابن العماد: شذرات الذهب ج ٣، ص ٣٨٨.

(١٣) ابن الزيات: م.س. ص ٢٧٤.

أما في الأسر البدوية، فإن وضعية المرأة اختلفت نسبياً عن نظيرتها في العائلات الحضرية، فاحتلت موقعاً هاماً في عمليات الإنتاج. ولا يخامرنا شك في أن وضعيتها المنتجة هاته فرضتها الظروف الاقتصادية وحاجة العائلة إلى مصدر ثان يضمن لها اكتفاءها الذاتي، لذلك ساهمت مساهمة فعالة في الميدان الزراعي[1]، وساعدت زوجها خلال كل مراحل الموسم الفلاحي[2]، فضلاً عن الأشغال التي يتطلبها ترتيب البيت كاستقاء الماء من العيون[3]، واحتطاب الحطب من الغابة[4]، وحلب البقر والماعز، واستخراج الزبدة من الحليب وتربية الدواجن[5] .

كذلك ساهمت في بيع المنتوجات والسلع، وحسبنا دليلاً على ذلك أن ابن تومرت وجد في قرية تاوريرت النساء يبعين اللبن[6] ؛ كما عرفت إحدى الأسواق بسوق الغزل كانت النساء يجتمعن فيها لبيع غزلهن[7] . وفي المنحى نفسه ذكر أحد الجغرافيين أن أهل سوس كلفوا نساءهم بالتحرف والتكسّب[8] . وتضمنت نوازل ابن رشد عقد ابتياع تم بين امرأتين[9] ، وآخر حول مساهمة امرأة في شركة رحى[10]، فضلاً عن عقد شركة تم بين رجل وامرأة[11].

وعن سفور المرأة في الأوساط الشعبية، تضعنا شهادات البيذق[12] في حيرة. فهو يؤكد أنه شاهد في كل المناطق التي مر بها بالمغرب الأقصى النساء سافرات الوجه. لكن الموضوعية تستلزم أنْ نتحفظ من مثل هذه الشهادات التي كانت تخدم أغراض الموحدين، إذ لم يفت بيدق المهدي التلويح بكل ما يخدش كرامة المرابطين ويلطخ سمعتهم، لذلك فإن مواقفه جاءت مجحفة. فنوازل الحقبة المرابطية تؤكد عكس هذا الاتجاه، إذ ورد في إحداها مسألة حول «امرأة من أهل الحجاب والصون ادعي عليها بدعوى»[13] كما تضمنت كتب الوثائق صيغة عقد حول بعض النساء المتحجبات[14] وثمة شهادة أخرى وإن كانت متأخرة تفيد بأن نساء مكناسة كن «محجبات بخمارات من الصوف الأبيض الدقيق جداً لدرجة أن وجوههن لا ترى»[15]..

---

(١) ابن خير: كتاب في الفلاحة، ص ١٤١.
(٢) ابن الحاج: م.س. ص ٨٠.
(٣) البيذق: أخبار المهدي، ص ٢١.
(٤) الوزان: م.س. ج ١، ص ١٤٩.
(٥) دندش: م.س. ص ٣٠٣.
(٦) البيذق: م.س. ص ٢١.
(٧) ابن المناصف: م.س. ص ٢٣.
(٨) البكري: م.س. ص ١٦٣.
(٩) ابن رشد: م.س. ص ١٨٧ ـ ١٨٨.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٩. شركة رحى هي شركة بين شخصين في ملكية رحى تُستعمل للطحن ويعود ريعها على الشريكين.
(١١) ابن الحاج، م.س. ص ١٠٦.
(١٢) انظر وصفه لنساء وجدة، تاوريرت، مكناسة...: أخبار المهدي ص ٢١، ٢٥.
(١٣) مؤلف مجهول: كتاب في الفقه ص ٢٠٩، وقد نقل النازلة عن ابن الحاج.
(١٤) مؤلف مجهول، التقييد الأبي، ورقة ١١٠ ب.
(١٥) مارمول: م.س. ج ٢، ص ١٤١.

وعلى أي، لا يمكن أن نساير زعم البيذق بأن جل النساء كن يبدين وجوههن، وإن لم يحل ذلك دون انتشار هذه الظاهرة في بعض المناطق، وفي الحواضر الأندلسية على الخصوص.

بيد أن إلقاء نظرة على وضعية المرأة في عائلات الوجهاء والأعيان يكشف اختلافها كلياً عما ذكرناه حول وضعية نظيرتها في الوسط الشعبي، مما يعكس التأثير الطبقي في تلك الوضعية: فمنزلة المرأة في البيت والمجتمع استندت إلى المنزلة المادية لأهلها، الشيء الذي يؤكد خطأ تعميم الاحكام حول حرية النساء ونفوذهن في العصر المرابطي[1]. وقد فطن إلى ذلك أحد الباحثين[2] فأكد أن الصورة المشرقة التي أمدتنا بها المصادر حول المرأة في الدولة المرابطية لا تنسحب إلا على بنات الوجهاء، ولو أنه لم يدل بحجة في الموضوع.

والواقع أن الظاهرة النسائية برزت بجلاء في أوساط الخاصة، وتمتعت المرأة بحرية واسعة، ومكانة كبيرة داخل الأسرة، وهي ظاهرة اختلف الدارسون في تفسيرها. فبالنسبة للمغرب الاقصى، عزاها البعض[3] إلى البيئة البربرية التي اعتادت فيها المرأة على الحرية والنفوذ. بينما ردها البعض[4] إلى التأثير القبلي القائم على مبدأ المساواة. أما بالنسبة للأندلس فقد ارجعها بعض الباحثين[5] إلى تأثير حضارة الغرب المسيحي، وكذا الحضارات التي امتزجت مع الإسلام في الشرق.

ونعتقد أن تفسير الظاهرة النسائية بالبيئة البربرية لا يستقيم مع التفسير الموضوعي، إذ أن كثيراً من المناطق البربرية باستثناء صنهاجة الصحراء، لم تتمتع فيها النساء بنفس القدر والمكانة، كما أن القول بالتأثير المسيحي قول مردود لا يعززه الواقع التاريخي. وحسبنا دليلاً على ذلك أن المرأة في الغرب المسيحي لم يكن لها حق اختيار الزوج، وظلت هي نفسها مكبوتة الرغبات؛ فعندما أرادت أوراكا ابنة الملك فرنندة الزواج «بالسيد»، حال أبوها دون تحقيق رغبتها[6]. أما القول بالتأثير القبلي فهو تفسير يعزل الظاهرة عن بنائها التحتي، فضلاً عما خلصنا إليه من خطأ فكرة مبدأ المساواة داخل القبيلة.

والتفسير السوي ـ حسبما نظن ـ يرجع إلى المكانة الاقتصادية التي تمتعت بها بعض النساء سواء داخل القبائل الصنهاجية أو غيرها من المناطق. وفي هذا الصدد أورد أحد الباحثين[7] إحدى مسائل ابن رشد التي تكشف عن نفوذ امرأتين أندلسيتين وتصرفهما بحرية في شؤونهما المالية. ولا غرو فإن إحداهما كانت زوجة للفقيه أبي عبد الملك الخولاني، بينما كانت الثانية زوجة أبي

---

(١) وقع في هذا الحكم معظم الدارسين، انظر على سبيل المثال:
Mones, Les Almoravides: Esquisse historique,. p.67.
انظر: صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، م ١٤ سنة ١٩٦٧ ـ ٦٨.

(٢) حركات: النظام السياسي والحربي في عهد المرابطين، طبعة البيضاء ١٩٦٥، ج ١. ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٣) Marcais, La Berberie Musulmane, p.244-45, Dozy, Histoire de l'Islamisme, p.362.

(٤) دندش: دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب افريقيا، ٤٣٠ ـ ٥١٥ هـ بيروت، دار الغرب الإسلامي ١٩٨٨، ص ١٣٦، ومنى حسن: الحضارة في مراكش خلال عهدي المرابطين والموحدين ص ٢٩٠ ـ ٢٩٢.

(٥) Guichard, Structures orientales et Occidentales, p.164, 368.

(٦) حايك: الاندلس على عهد ملوك الطوائف وقدوم المرابطين إليها ص ٤٢.

(٧) إحسان عباس: «نوازل ابن رشد»، مجلة الأبحاث ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩ ص ١٣ ـ ١٤.

القاسم بن بدرون[1]، وهما معاً من طبقة الخاصة والوجهاء. نجد مصداقاً لهذا الظنون، ما ذكره الأعمى التطيلي[2] في إحدى قصائده التي تدل على أن نفوذ المرأة استند على مكانتها الاقتصادية وعطاءاتها.

ومهما كان الأمر، فقد انفردت المرأة في العائلات الوجيهة بمكانة رفيعة، واعتبرت نداً للرجل، تقف معه على قدم المساواة، بل تفوقه أحياناً، وتجمع الثروات عن طريق الميراث[3]، وتمتلك العبيد[4]، وتخرج إلى ساحة الحرب[5]. ومعلوم أن المرأة الصنهاجية شاركت في مجلس القبيلة إبان الطور الصحراوي، وحركت من خلف الستار أمهات الأمور السياسية في الطور المغربي. وساهمت في الحياة الاجتماعية مساهمة فعالة، وتعاطت الشعر وكل ألوان الثقافة دون أن يحرك الفقهاء ساكناً. ولم تهتم بالأعمال المنزلية التي وكلتها إلى الإماء والعبيد، بينما كرست جل أعمالها خارج البيت، مما سمح لها بلعب أدوار متنوعة نحاول الإلمام بخطوطها العريضة.

إذا كنا قد أبدينا بعض الشكوى حول مصداقية أحكام المؤرخ البيدق في موضوع سفور المرأة في عائلات العامة، فلا نملك ذرة من الشك حول انتشار هذه الظاهرة لدى نساء العائلات الارستقراطية، وعلى الخصوص تلك التي تولت مقاليد التسيير والحكم. فالمرأة في هذه الأوساط تمتعت بقسط وافر من الحرية، ولم تشعر بأي نقص أو عيب في سفورها. وقد نشأت معها هذه العادة منذ أن كانت مقيمة في الصحراء. وتجمع المصادر على أن ابن تومرت وجد أخت الأمير علي بن يوسف بمعية جواريها وهن سافرات الوجه في إحدى أزقة مراكش، فصب جام غضبه عليهن وزجرهن حتى أسقط الأميرة عن دابتها[6]. ويفهم من اعتراض ابن تومرت أن مسألة السفور لم تكن عامة بالنسبة لنساء المجتمع، وإلا انتفى وجه الاعتراض عليه[7]. مما يرجح القول أن سفور المرأة ظل سائداً في أوساط الخاصة فحسب، مع بعض الاستثناءات دون شك.

بديهي أن توفر ظروف الحرية التي نعمت بها المرأة في هذه الأوساط إمكانية قيامها بأدوار متنوعة.

فعلى الصعيد السياسي، لعبت المرأة في عائلات الأعيان والوجهاء دوراً قل نظيره، إذ كان لها ضلع واسع في نشأة الدولة المرابطية. مصداق ذلك، الدور الخطير الذي قامت به زينب النفزاوية، وهي بنت تاجر كبير من القيروان، نشأت في جو متحضر[8]، واكتسبت من الحنكة والدهاء ما جعلها

---

(1) المصدر نفسه، ص ١٤.

(2) يفهم ذلك من هذين البيتين اللذين مدح فيهما التطيلي الحرة حواء بنت تاشفين بقوله:

انثى سما باسمها وكم ذكر | يدعى اسمه من لؤمه لقب
وقلما نقص التأنيث صاحبه | إذا تذكرت الأفعال والنصب

انظر: ديوانه، ص ١٧.

(3) ابن رشد: م.س. ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

(4) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(5) انظر نموذج فانو بنت عمر بن ينتان: البيدق: م.س. ص ٦٤.

(6) النويري: م.س. ج ٢٤ ص ٢٧٩.

(7) حسن علي حسن: م.س. ص ٣٥٥.

(8) الزياني: الترجمان المغرب... (مخ) ص ٢٧٥.

تتفوق على الرجال وتفرض شخصيتها ونفوذها في شؤون السياسة والحكم، وهو ما عبر عنه ابن خلكان بقوله: «وكانت من أحسن النساء، ولها الحكم في بلاده»[1]. ولا غرو فقد لعبت دور المستشار ليوسف بن تاشفين الذي امتثل لنصائحها[2]، وكلما عنت له مشكلة أو اعترته صعوبة لجأ إليها لتقدم له الحلول الناجعة[3]، بل إليها يرجع الفضل في تدبير فتح المغرب، فقد أثر عن زوجها أنه «كان يقول لبني عمه إذا خلا بهم وورد ذكرها، إنما فتح البلاد برأيها»[4]، فاستقامت له الدولة وترسخت جذورها بفضلها وحنكتها وذكائها[5]، وهذا ما جعل باحثاً معاصراً[6] يشبه دورها بما قامت به كل من خديجة وعائشة زوجتي الرسول عليه السلام في التمكين للدعوة الإسلامية.

وتجلى النفوذ السياسي للمرأة داخل العائلة الحاكمة في تدخلها في أمر ولاية العهد، وعزل الولاة[7] والقضاة وردهم إلى مناصبهم[8]. بل إن إحدى النساء تزعمت إحدى قبائل مسوفة في منطقة تغارة جنوبي المغرب قرب المحيط الأطلسي[9]. وتشير المصادر إلى أن إحدى المرابطيات تمكنت بعد اجتياح الجيوش الموحدية لمراكش من إقناع عبد المؤمن بن علي بإطلاق سراحها مع كل النساء اللائي كن معها وقد بلغ عددهن ١٥٠٠، فامتثل الخليفة الموحدي لها، وأمر بإطلاقهن معززات مكرمات[10].

ونظراً لما تمتعت به المرأة من دور سياسي بارز في الدولة، فقد تغنى بفضائلها الشعراء، فتمخض عن ذلك ما يعرف «بأدب المرأة». وإذا كان هذا اللون الأدبي قد وجد في مراحل تاريخية أخرى، وفي الأندلس على الخصوص، فإنه لم يبرز بهذه الكمية التي جاءت انعكاساً أميناً لنفوذها الاجتماعي والمادي. وحسبنا أنها لم تقل شأناً عن الأمراء في رعاية الشعراء وإجزال العطايا لهم[11] فأصبحت مقصداً لذوي الحاجات لشفاعتها، تهب المنح السنية، وتعفو على المسجونين، وترد المنكوبين إلى مناصبهم. ويذكر بهذا الخصوص أن الشاعر ابن خفاجة كتب إلى الأميرة مريم بنت أبي بكر بن تيفلويت قصيدة طويلة يتشفع بها إلى زوجها الأمير أبي الطاهر تميم، فنفذت عهده بأجمل وجوه البر والمكرمات[12].

علاوة على الأدوار السياسية المتنوعة التي قامت بها المرأة داخل العائلة الحاكمة، قامت أيضاً

---

(١) وفيات الأعيان ج ٧ ص ١٢٥ ـ بروفنسال: الإسلام في المغرب والأندلس ص ٢٥٢ ـ Dozy. Histoire de l'isla-misme, p. 362. 366.

(٢) Boshvila. Los Almoravides. p.97.

(٣) الطرزوزي: نظم السلوك، ص ٤٩. ويقول في أرجوزته:

فكلما جرت عليه شدة وجدها لكشفها معدة

(٤) ابن عذاري: م.س. ص ٣٠.

(٥) ابن الخطيب: أعمال الأعلام ج ٣، ص ٢٢٢.

(٦) Mones. Op. Cit. p.65.

(٧) حسن علي حسن: م.س. ص ٣٦٠.

(٨) انظر قصة عزل زينب النفزاوية لأحد القضاة ثم رده بعد إن مدحها: النويري: م.س. ص ٢٦٥.

(٩) القزويني: م.س. ص ٢٦.

(١٠) حسن علي حسن: م.س. ص ٣٥٥ ـ البيدق: م.س. ص ٩١ ـ ٩٢.

(١١) بنصبيح: التصوير الأدبي للوجود المرابطي بالأندلس. ق ٢ (رسالة جامعية مرقونة) ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(١٢) انظر ديوانه ص ٩٦ ـ ٩٧.

بدور هام على المستوى الحربي. وتميزت النساء المرابطيات بالشجاعة والإقدام، وتدربن على الضرب والطعان وأعمال الفروسية. وفي هذا الصدد تذكر وثيقة مسيحية وجدت في «الكوباز» سنة ١٥٩٦ م أن جيش المرابطين ضم عدداً من النساء اللائي شاركن في إحدى المعارك سنة ١١٣٩ م، وأنهن كن يرتدين ثياب الرجال، ويقاتلن على طريقة الفرسان[١]. ويذكر أحد المؤرخين[٢] أن زوجة تاشفين بن علي خرجت مع هذا الأخير على الفرس نفسه إبان المواجهة الأخيرة مع الموحدين في وهران. وشهد البيدق[٣] رغم عدائه للمرابطين ببسالة فانو بنت عمر بن ينتيان التي قاومت الموحدين في هيئة رجل، واستطاعت أن تنتزع دهشة وإعجاب الجيش الموحدي. أما دورها الاجتماعي فتمثل في اشتغالها بالطب. وقد احتفظت كتب التراجم بأسماء بعض النساء اللائي عشن في الفترتين المرابطية والموحدية، وبرزن في العلوم الطبية كأم عمر بنت أبي مروان بن زهر التي وصفت بأنها «متقدمة في الطب، ماهرة في التدبير والعلاج»[٤]. ولا غرو فإنها كانت تزور قصور الأمراء، وتنظر في علاج أمراض نسائهم وأطفالهم وإمائهم. يضاف إليها أخت أبي بكر بن زهر التي اشتهرت بخبرتها في معالجة النساء[٥]؛ كما أن بعضهن ساهمن في بعض الأعمال الخيرية الاجتماعية مثل الحرة بنت تاشفين التي ساهمت بمالها الخاص للزيادة في بناء جامع مرسية[٦].

ولم يقل دور المرأة الأرستقراطية في المجال الثقافي شأناً، إذ تعاطت العلوم والمعرفة بشكل ملفت للانتباه. فعزيزة بنت محمد بن نميل سمعت من القاضي أبي بكر بن العربي[٧]. وكانت حفصة بنت قاضي مراكش موسى بن حماد «من فضلاء النساء وخيارهن، قارئة كاتبة لها معرفة جيدة بالفرائض، وكانت تذكر كثيراً من فتيا أبيها»[٨].

ويذكر ابن الخطيب[٩] أن مريم بنت إبراهيم المرادي كانت من أهل الذكاء والنبل، ذات خط بارع وقريحة جيدة. أما بنت الفقيه الصفدي فكانت تحفظ القرآن وتقوم عليه وتذكر كثيراً من الحديث في الأدعية وغيرها، إلى جانب اهتمامها بمطالعة الكتب[١٠] ولم تقل بنت الكاتب أبي محمد بن عطية عنهن شأناً إذ أنها «كانت من أهل الفهم والعقل، حاضرة النادرة، سريعة التمثل، لها تواليف»[١١].

وساهمت النساء كذلك في مجالس العلم، فروين الحديث وقرأن على الشيوخ. وبهذا الخصوص

(١) أنظر أشباخ: تاريخ الأندلس على عهد المرابطين والموحدين. ترجمة عبد الله عنان. القاهرة ١٩٥٨ (ط ٢)، ص ٢٤٦.
(٢) مارمول: م.س. ج ١، ص ٢٣٠.
(٣) أخبار المهدي، م.س. ص ٦٤.
(٤) ابن عبد الملك: م.س. ج ٨ ق ٢، ص ٤٨٣.
(٥) ابن أبي أصيبعة: م.س. ص ١١٣.
(٦) ابن رشد: م.س. ص ٢٨٦.
(٧) ابن الزبير: م.س. ص ٥٦٥ ـ ٥٦٦.
(٨) المصدر نفسه، ص ٥٦٧.
(٩) الإحاطة: نصوص جديدة، ص ٤٠.
(١٠) ابن عبد الملك: م.س. ج ٨ ق ٢، ص ٤٨٩.
(١١) مؤلف مجهول: طبقات المالكية (مخ) ص ٣١٩.

تتردد عدة أسماء مثل طونة بنت عبد العزيز التي أخذت عن أبي عمر بن عبد البر كثيراً من كتبه وتواليفه، وعن العذري الدلائي، ثم زوجها نفسه[1]. كما نسمع عن امرأة أخرى تدعى ريحانة، قرأت على يد أبي عمر المقرىء، وحضرت مجالسه[2]. واشتهرت بعض النساء بمهارتهن في الكتابة، إذ كن ينسخن المصاحف وكتب العبادات ويبعثنها إلى الوراقين[3] بل إن بعضهن أصبحن من العالمات الجليلات اللائي سطع نجمهن وطارت شهرتهن فقصدهن الرجال للأخذ عنهن[4].

وفي ميدان الأدب، أصبحت غير واحدة من النساء ممن يشار إليهن بالبنان، وفي مقدمتهن الحرة حواء بنت تاشفين التي وصفها ابن عذاري[5] بأنها «شاعرة جليلة ماهرة، كانت تحضر مجالس الأدب مع الشعراء، وتفوقهم بداهة وفطنة، وتحاضرهم في كل الأغراض الأدبية، ونزهون الغرناطية بنت القلاعي التي عرفت بخفة روحها وحفظها الشعر وإحاطتها بالأمثال[6]، مما جعل ابن سعيد يبدي إعجابه بمكانتها الأدبية[7]، إلى جانب حفصة بنت الحاج الركوني التي لها «على سائر بلاد الأندلس مزية»، وكانت ترتجل الشعر[8] . ويذكر ابن الآبار[9] في ترجمة القاضي عبد الحق بن غالب (ت ٥٤١ هـ) أنه لما عيّن في منصب القضاء بالمرية، وطلب منه الالتحاق بها، أظهر وجداً لمفارقة أهله وعائلته، فارتجلت ابنته بيتاً شعرياً خفف من حدة آلامه.

وبالمثل، فإن تميمة بنت يوسف بن تاشفين، كانت إلى جانب فطنتها وأدبها ورجاحة عقلها إدارية بارعة، تقوم بمحاسبة الكتاب، وتقرض الشعر[10]؛ فضلاً عن حواء وزينب بنتيّ الأمير إبراهيم بن تيفلويت[11] وورقاء بنت ينتان[12] ومهجة بنت عبد الرزاق[13] وحمدة وأختها زينب[14] والشلبية[15] .

نخلص مما سبق أن المرأة في العائلات الوجيهة عموماً، تمكنت بفضل إمكانياتها المادية، والحرية التي نعمت بها، من لعب أدوار طلائعية في كل المجالات، مما جعلها تحظى بالتقدير والاحترام على صعيد المجتمع والأسرة، وهذا ما يفسر اعتزاز بعض الرجال من تلك العائلات ذاتها

---

(١) ابن بشكوال: كتاب الصلة ج ٢ ص ٦٥٨.
(٢) الضبي: بغية الملتمس، ص ٣٩٩.
(٣) دندش: «معاهد العلم والتعليم بالأندلس في عهد المرابطين». مجلة دعوة الحق، ع ٢٥٨، غشت ١٩٨٦، ص ٩٦.
(٤) ابن عبد الملك: م.س. ج ٨ ق ٢، ص ٤٩٤.
(٥) البيان ج ٤، ص ٥٧.
(٦) السيوطي: نزهة الجلساء من أشعار النساء ص ٩٨ ـ ابن عبد الملك: م.س. ج ٨ ق ٢ ص ٤٩٣.
(٧) رايات المبرزين... ص ٦٠ ـ وانظر كذلك: ابن الخطيب: الإحاطة.. ج ١، ص ٤٩١ ـ المقري: نفح.. ج ٤، ص ١٧١.
(٨) المصدر نفسه، ص ٦١.
(٩) المعجم، ص ٢٦٠.
(١٠) ابن القاضي: جذوة الاقتباس ج ١، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.
(١١) ابن عبد الملك: م.س. ق ٢، ص ٤٨٩.
(١٢) ابن القاضي: م.س. ج ٢ ص ٥٢٣ رقم ٦١٤ ـ ابن عبد الملك: م.س. ج ٨، ص ٤٩٣.
(١٣) ابن عبد الملك: م.س. ج ٨ ق ٢، ص ٤٩٢.
(١٤) ابن الخطيب: م.س. ج ١، ص ٤٨٩ ـ ٤٩٠.
(١٥) المقري: م.س. ج ٤، ص ٢٩٤.

بالانتساب إلى أمهاتهم. يقول احد المؤرخين[1] بهذا الخصوص: «وكذلك جميع الملثمين يتقادون لأمور نسائهم، ولا يسمون الرجل إلا بأمه فيقولون ابن فلانة ولا يقولون ابن فلان» وهي إشارة إلى المكانة المرموقة التي احتلتها المراة داخل العائلة. لكن يبدو ان هذه الظاهرة انحصرت في عائلات قليلة من الملثمين على الخصوص. وقد ترجع إلى النظام الاموسي الذي كان سائداً في عصور سحيقة. وتلاحظ الظاهرة نفسها في الشرق الإسلامي في الحقبة ذاتها، إذ يذكر الذهبي عدداً من الاعلام الذين انتسبوا لأمهاتهم[2].

وعلى كل حال، فقد اشتهر العديد من الرجال من قبائل صنهاجة الجنوب على الخصوص بأسماء أمهاتهم، ووجدوا في ذلك نوعاً من التشريف والاعتزاز. فإبراهيم بن يوسف بن تاشفين عرف «بابن تعيشت اسم امه»[3]. واشتهر الأمير محمد بن عبد الله بن ينغمر اللمتوني باسم «ابن حواء»[4]. كما انتسب بعض الولاة وقادة العسكر إلى أمهاتهم كذلك؛ وحسبنا أن والي بلنسية عرف بمحمد بن فاطمة[5]. كما عرف أحد ولاة قرطبة باسم عبد الله بن جنونه[6] ، بينما اشتهر القائد ابن عائشة بقيادته للجيوش المرابطية[7] ، والأمثلة تطول[8] .

ولم يخرج بعض القضاة عن القاعدة ذاتها، فعندما مر ابن تومرت بمدينة فاس، أخذ يكسر أدوات اللهو والغناء الموجودة على واجهات الدكاكين، فاتجه التجار إلى قاضيهم يشتكون إليه. وقد عرف هذا القاضي باسم «ابن معيشة»[9] . كما لم يجد بعض شيوخ العلم اي غضاضة في الانتساب إلى أمهاتهم[10].

وحسب ما يذكره الأستاذ ليفي بروفنسال[11] فإن اسم ابن تومرت نفسه يدل على صيغة التأنيث، ويستنتج من ذلك انه اسم إحدى جداته، فغلب على نفسه. لكن سبق أن بيّنا أن كلمة تومرت تعني في اللهجة البربرية «صار فرحاً وسروراً».

بعد أن وقفنا على وضعية المرأة، لا بد من الإشارة ـ ولو في عجالة ـ إلى وسائل الزينة والتجميل التي كانت تستعملها لارتباط الموضوع بالحياة العائلية.

---

(1) النويري: م.س. ص ٢٦٥.

(2) سير اعلام النبلاء، القاهرة (دون تاريخ) ج ٦ ص ١٣٣، ١٣٨، ١٥٠.

(3) ابن القطان: م.س. ص ٨٢ ـ ابن الابار: المعجم، ص ٥٦.

(4) ابن الخطيب: الإحاطة: نصوص جديدة، م.س. ص ٦١.

(5) ابن عذاري: م.س. ص ٤٣.

(6) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(7) ابن بسام؛ م.س. ق ٣ م ٢ ص ٨٨٧ ـ ابن عبد الملك: م.س. ج ٥ ص ٥٢٦ ـ الاصفهاني: م.س. ق ٤ ج ٢ ص ٩٨.

(8) نعثر في المصادر على اسم إبراهيم بن تافلويت: ابن أبي زرع: م.س. ص ١٦١ ـ ١٦٢. وكان والي فاس إبان الحصار الموحدي يدعى «ابن الصحراوية» نسبة إلى امه: انظر ابن الابار: الحلة.. ج ٢ ص ٢٣٦، كما أن احد ولاة المرابطين كان يسمى يحيى بن فانو نسبة إلى امه كذلك. انظر ابن بسام: م.س. ق ٣ م ٢ ص ٨١٦.

(9) البيدق: م.س. ص ٢٤.

(10) ابن عبد الملك: م.س. ج ٥ ق ٢ ص ٥٦١ ـ ٥٦٢. ويذكر من جملة الشيوخ الذين أخذ عنهم ابن عائشة ابا الحسن بن سكينة.

(11) الإسلام في المغرب والاندلس، ص ٢٨٦.

تحدث الجغرافيون عن نساء المغرب والأندلس فوصفوهن بأفخم عبارات الحسن والجمال، ففي نساء سوس «جمال فائق وحسن بارع وجمال ظاهر»[1]. أما نساء البصرة فقد اشتهرن «بالجمال الفائق والحسن الرائق، ليس بأرض المغرب أجمل منهن»[2]. كما تميزت بعض البيوتات بفاس بحسن نسائها، خاصة تلك التي سكنت في زقاق ميزاب ابن حنين[3]. وعُرفت نساء برغواطة أيضاً بجمالهن وروعة خلقهن[4]. ووصف مؤرخ[5] نساء حاحة بأنهن «بيض متوسطات البدانة في غاية الطرف واللطف». وفي المناطق الصحراوية اشتهرت النساء اللمتونيات بجمالهن حتى أن زينب النفزاوية «كان يضرب بها المثل بحسنها»[6]. وقد طلق أحد المتصوفة زوجته خشية الفتنة من جمالها والانغماس في ملذات الدنيا[7].

ولم تقل المرأة الأندلسية عن نظيرتها المغربية جمالاً حتى أنها عرفت لدى العامة باسم «الثريا» كناية عن جمالها وفتنتها[8]. وتعبر أزجال ابن قزمان[9] عن روعة جمال النساء القرطبيات اللائي أثرن إعجابه. ولم يخف ابن حمديس[10] الإعجاب نفسه كما يتجلى ذلك في قصائده الشعرية.

فضلاً عن جمالها الطبيعي، اهتمت المرأة بتزيين نفسها، فاعتنت بصحة جسمها. ذكر أحد الجغرافيين[11] أن نساء سجلماسة كن يأكلن حيواناً يسمى الخردون (اقزيم باللغة البربرية) لتسمين أبدانهن، ويبدو أن جل النساء اهتممن بصحة أجسامهن حتى أن بعضهن كن يفطرن في رمضان خشية النحافة[12] كما كن يدهن شعر رؤوسهن بزيت أرغان ليطول ويتكسر، ويمسك لون السواد[13] ويجعلن الحناء في أيديهن وأرجلهن[14] ويتحلين بالفضة[15] أو يجعلن في عنقهن سلكاً من

---

(١) الإدريسي: م.س. ص ٦٢.

(٢) البكري: م.س. ص ١١٠ ـ الاستبصار، ص ١٨٩.

(٣) ابن القاضي: م.س. ق ٢، ص ٥١٨.

(٤) البكري: م.س. ص ١٣، ١٤٠، زيت ارغان: سمي كذلك نسبة إلى شجر ارغان الموجود في جنوب المغرب وكان يستعمل قديماً في الإنارة وفي تهييء الفطائر والسمك. كما كان يستعمل لمعالجة الشعر. ولا يزال هذا الزيت الحلو المذاق يستعمل في المغرب خاصة في العائلات السوسية.

(٥) الوزان: م.س. ج ١، ص ٨٠.

(٦) الزياني: بغية الناظر... (مخ) ص ١١٨.

(٧) ابن الزيات: م.س. ص ٢٤٦.

(٨) الاهواني: الفاظ مغربية، ص ١٥١.

(٩) انظر ديوانه: ص ٢٣٦ زجل ٥٠ ويقول فيه:

من رأى مليح بحال الهلال
كتفاح يعيني من تحت الدلال
حواء السمر واملح من غزال

ويقول في زجل ٨٧: شط بيض مثل القطون
عين كحل وحاجب مقرون

(١٠) انظر ديوانه، ص ٣٢٢.

(١١) الادريسي: م.س. ص ٦١.

(١٢) الونشريسي: م.س. ج ٢، ص ٤٨٧.

(١٣) الادريسي: م.س. ص ٦٥.

(١٤) ابن الزيات: م.س. ص ٢٣٧ ـ ابن القاضي: م.س. ق ٢، ص ٤٢٢.

(١٥) الوزان، م.س. ج ١، ص ١٤٥.

الذهب[1]، فضلاً عن الخواتم والأساور واللباس الأنيق الذي يزيدهن فتنة وسحراً[2]. وقد راى ابن تومرت عند مروره بقرية صاء (تاوريرت الحالية) النساء محليات مزينات وهن يبعن اللبن[3].

اما المرأة الأندلسية فقد بزت نظيرتها المغربية بفضل المستوى الحضاري الذي بلغته الأندلس، ومحاذاتها للممالك النصرانية. فكانت تضفر شعرها احياناً، وترسله على اكتافها أحياناً اخرى[4]، وتصبغه بالسواد والشقرا[5]، وتتكحل بالإثمد[6] ، وتتحلى بكل انواع الزينة من ذهب وديباج ونفائس[7] . ونظراً لتقدم صناعة العطور، فقد استعملتها النساء بكثرة[8] .

ويمدنا السقطي[9] بأنواع المساحيق التي استخدمتها الجواري والنساء اللائي يرغبن في تبييض بشرتهن، فذكر منها سائلاً يصنع من الباقلاء وينقع في ماء البطيخ ستة أيام، ثم لبن حليب سبعة أيام يحرك كل يوم ويطلى على الوجه، فيعطي لها بياضاً مؤقتاً. اما إذا رغبت المرأة في لون ذهبي فتستعمل الكروياء المغلوة في الماء حتى تتلون وتجعلها على وجهها مدة أربع ساعات فتصير بشرتها ذهبية. ولإعطاء خدودها لوناً وردياً تستعمل المرأة غاسولاً من دقيق الباقلاء خمسة أجزاء من الكرسنّة، وعروق الزعفران، وورق الحناء من كل واحد ربع جزء، ويغمر بذلك. ولصباغة شعرها باللون الأسود، استعملت دهن الآس، ودهن قشر الجوز الرطب ودهن الشقائق الذي يغسل بطبيخ الأملج. وعالجت النمش والوشم بغاسول مصنوع من عروق القصب واللوز المر والكرسنّة والباقلاء وحب البطيخ معجوناً بالعسل[10].

وكانت النساء المرابطيات في مراكش تجمعن شعورهن فوق رؤوسهن كأسنمة البخت(*)، وتخرجن ـ إذا ما صحت شهادة ابن تومرت[11]ـ «كاسيات عاريات»، وهي إشارة واضحة إلى الميوعة الأخلاقية التي صاحبت الدولة المرابطية في مرحلة الهرم. وهو ما يزكيه نص المراكشي[12]الذي ذكر أنهن أصبحن يعاشرن المخمرين وقطاع الطرق. لكن يبدو أن مثل هذه النصوص خضعت لتأثير الدعاية الموحدية، ولذلك جاءت في صيغة تعميمية قدحية.

---

(1) ابن الزيات: م.س. ص ١٧٥ [ترجمة ابو بكر بن فاخر العبدري (ت ٥٥٩ هـ)].
(2) الوزان: م.س. ص ١٤٦.
(3) البيدق: م.س. ص ٢١.
(4) ابن قزمان: م.س. ص ٣١٠ زجل ٤٥.
(5) استنتاجاً من ابن زهر: جامع اسرار الطب، ص ٣٨.
(6) ابن حمديس: م.س. ص ٥٤٤، ٥٥٨. الإثمد: حجر يكتحل به في العيون ويستعمل احياناً في معالجة امراض العيون. ولا يزال يستعمل بالمغرب في بعض الأوساط التقليدية، وخاصة البوادي، للتجميل.
(7) ابن الخطيب: الإحاطة... ج١ ص ١٤٤ ـ ١٤٥.
(8) ابن الخطيب: معيار الاختيار... ص ١٠٩. ويقول عن اهل بسطة «وثياب اهلها تتأرج وحورها تتحلى وتتبرج».
(9) رسالة في الحسبة، م.س. ص ٥٠ ـ ٥١. الكروياء: بزر نبات يشبه الرجلة، وهو في الأصل لفظ يوناني.
(10) دندش: معاهد... م.س. ص ١٨٩، والأملج شجر يوجد بكثرة في الهند.
(*) اسنمة مفردها سنم: ظهر الإبل. والبخت هي الإبل الخرسانية، ولا تزال نساء الصحراء المغربية إلى اليوم يجمعن شعورهن إلى الأمام بشكل السنم على عادة النساء المرابطيات.
(11) انظر: اعز ما يطلب، ص ٢٤٣.
(12) المعجب، ص ٢٦٠.

صحيح أن بعض النساء المرابطيات انجرفن في تيار الحضارة الاندلسية، لكن لا يجب الخلط بين هذا التيار، والحرية التي تمتعن بها، إذ أن هذه الحرية لم تكن مرادفاً للميوعة الأخلاقية التي صورها ابن تومرت أو داعيته البيدق ومن حذا حذوهما من مؤرخي الموحدين. فالمرأة المرابطية لم يخنها عفافها حتى في الظروف المناسبة. وحسبنا دليلاً على ذلك ما تناقله المؤرخون عن تميمة بنت يوسف بن تاشفين التي استدعت أحد كتابها لمحاسبته، فوقع بصره عليها فاندهش لجمالها، فلما فطنت به ابعدته بطريقة ذكية[1]. وكانت ورقا بنت ينتان رغم قولها الشعر «صالحة حافظة للقرآن»[2]. أما زينب بنت تيفلويت «فكانت من أهل الخير والتصاون والصدقات والنوائل»[3]. كما أن رثاء بعض الشعراء[4] لإحدى النساء المرابطيات وذكر مكارمها ينهض حجة أخرى على عدم صحة الاتهامات التي وجهت للمرأة المرابطية بكيفية عامة دون تحديد.

وبعيداً عن الوسط المرابطي، لم يخل المجتمع من بعض النساء الصالحات. فزينب بنت عباد بن سرحان «كانت دينة فاضلة كثيرة الأوراد صوامة قوامة»[5]. كما أن بنت الفقيه الصدفي المستشهد في غزوة كتندة سنة ٥١٤ هـ «نشأت صالحة زاهدة تحفظ القرآن وتقوم عليه»[6]. وفي المنحى نفسه ذكر العزفي[7] عن زوجة الشيخ ابن يعزى أنها «كانت لا تنام الليل صلاة». ووجدت كثير من النسوة ممن يعتقدن في الأولياء والصلحاء[8] . بل إن بعضهن فضلن حياة الزهد والاعتكاف على العبادة والانقطاع إلى الله وهن في ريعان شبابهن[9] .

نستنتج من ذلك أن زينة المرأة لم تجرها إلى الميوعة الأخلاقية، وإن كانت بعض الأوساط المتمدنة لم تسلم من هذه الآفة[10].

حصيلة القول أن وضعية المرأة داخل الأسرة، تباينت حسب الوضع المادي للعائلات. فبينما ظلت سجينة البيت في الأسر الفقيرة، خاضعة لسلطة وتبعية الرجل، ولا يتعدى مجال عملها في البادية العمل في الحقل أو بيع المنتوجات، تمتعت في العائلات الموسرة بقسط واسع من الحرية مكنها من ولوج عالم الثقافة والفكر والسياسية والقيام بأدوار اقتصادية واجتماعية هامة.

رابعاً: تربية الأطفال

لا جدال في أن التربية تعد حجر الزاوية داخل الحياة العائلية، وهي عملية تسعى إلى تنشئة

---

(١) ابن القاضي: م.س. ج ١، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.
(٢) ابن القاضي: م.س. ق ٢، ص ٥٣٣.
(٣) ابن عبد الملك: م.س. ج ٨ ق ٢، ص ٤٩٨.
(٤) الأعمى التطيلي: م.س. ص ٦٩.
(٥) ابن عبد الملك: م.س. ص ٤٨٦.
(٦) المصدر نفسه، ص ٤٩٨.
(٧) دعامة اليقين... ص ١٢٨.
(٨) التنبكتي: كفاية المحتاج.... ج ٢، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.
(٩) ابن الزيات: م.س. ص ٩٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٣٣٢ ـ عباس بن إبراهيم: الاعلام ج ٣، ص ٦.
(١٠) انظر النازلة التي وردت على ابن رشد حول امرأة من المرية حملت من زنى مرتين وقتلت ما ولدت: م.س. ج ٢ ص ٨٨٤ (تحقيق).

الطفل ونقل المعرفة إليه انطلاقاً من الموروث الحضاري والبيئة الاجتماعية، وتكوينه جسمياً وفكرياً وأخلاقياً لتحمل مسؤولياته داخل المجتمع.

ولم تخف هذه الأهداف عن المفكرين الذين عاصروا الحقبة المرابطية، فالحضرمي[١] تحدث عن العوائد وكيفية التحكم فيها منذ الصغر، محذراً من صعوبة الابتعاد عن العادات السيئة بعد استحكامها[٢]. كما سطر القواعد الأخلاقية التي تهدف إلى صقل شخصية الفرد واندماجه مع مجتمعه[٣]. وقاسمه الأمير عبد الله بن بلكين[٤] النظرة نفسها حول أهمية التربية منذ الصغر. وفي المعنى نفسه قال أبو بكر العربي[٥]: «اعلم أن الصبي أمانة عند والديه، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نقش وصورة، وهو قابل لكل نقش ومائل إلى كل ما يمال إليه». ولم يبتعد ابن خفاجة[٦] عن التصور ذاته حينما قال:

نبه وليدك من صباه بزجرة فلربما اغفى هناك ذكاؤه

بينما رأى ابن باجة أن كل فترة من مراحل العمر تستلزم نوعاً خاصاً من التربية[٧].

أما القاضي عياض[٨] فقد الف كتاب الإعلام بقواعد حدود الإسلام بلغة واضحة سهلة، تهدف تلقين الأطفال تربية دينية منذ الصغر. وهو ما زكاه ابن عبدون[٩] حينما طالب الآباء أن يأمروا أبناءهم بالصلاة منذ صغرهم، وإلا أدبوا على ذلك.

وقد اتخذت بعض الأسر مربيات لأطفالها، لكن هاته المربيات لم تستطعن تعويض حنان الأم وعطفها، لذلك نصح السقطي باتخاذ مربيات سودانيات «لأن عندهن رحمة وحنيناً للأطفال»[١٠] وظلت المربية على العموم تعرف في أوساط العامة باسم «دادة»[١١].

وبلم شتات النصوص الخاصة بالحقبة المرابطية، يتبين أن التربية قامت على ثلاثة عناصر: الأسرة أو البيت، المؤدب والمدرس، ثم البيئة الاجتماعية. هذه العناصر الثلاثة أعطت للطفل شخصيته وحددت سلوكه الأخلاقي، وقواعد تعامله مع غيره. فما هو أولاً دور الأسرة في تربية وتوجيه الأبناء؟

ظلت الأسرة المؤسسة الأولى التي يتلقى فيها الطفل تربيته ويعد نفسه للعيش والعمل داخل

---

(١) كتاب الإشارة، ص ٧١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦٩، ٧٠، ٧٣، ٧٤، ٧٨، ٧٩، ٨١.
(٤) كتاب التبيان، ص ١٧٩.
(٥) انظر: اعراب: «دور المغاربة في تربية الطفل» مجلة دعوة الحق، عدد ٥ ماي ١٩٧٩، ص ٤١.
(٦) انظر ديوانه، ص ١٤.
(٧) انظر: فروخ، عمر: ابن باجة والفلسفة المغربية، بيروت ١٩٤٥ ص ٤٠.
(٨) اعراب: م.س. ص ٤٢. وبتصفح هذا الكتيب الصغير يتأكد ذلك.
(٩) المصدر السابق، ص ٥٣.
(١٠) رسالة في الحسبة، ص ٥٣.
(١١) الأهواني: الفاظ مغربية م.س. ج ٣، ص ٢٤٥.

كيان المجتمع، لذلك حمّل ابن عبدون[1] الآباء مسؤولية عدم تربية ابنائهم، متهماً إياهم بانهم «لا يعيرون على الأبناء ما يفعلونه من وجوه الشر»، ناصحاً كل من له ابن «أن يوصيه وينهاه عن إتيان الشر والضرر». ويصب انتقاد ابن العريف[2] للآباء في الاتجاه نفسه، إذ ذكر بأن «الصبيان لا يبذلون جهداً ولا يفقهون رشداً، وربما كان آباؤهم قريباً منهم، فالأطفال بين داخل وخارج والآباء بين جاف ومخارج».

ويخيل إلينا أن هذا الخطاب التربوي كان موجهاً إلى الأسر في الأوساط الشعبية في المقام الأول، لأن الأب في هذه العائلات بقي بعيداً عن ابنائه، منشغلاً في تحصيل رزقه، غير مهتم بتربيتهم، واكلاً ذلك إلى زوجته في الغالب الأعم.

أما في أوساط الخاصة، فقد قام الأب بدور هام في تربية الطفل وتوجيهه منذ نعومة أظافره: فمعظم الآباء في هذه الأوساط حرصوا على توجيه ابنائهم وتهييئهم للوظائف العليا نفسها التي كانوا يشغلونها، فأبو العلاء بن زهر شغله أبوه في الطب وهو ما زال في ريعان طفولته[3]. ولم يفت ابو العلاء هذا أن يلحق ابنه ايضاً بصناعة الطب[4]. وبالمثل وجه والد القاضي علي بن موسى بن حماد ابنه نحو مهنة القضاء حتى صار قاضي الجماعة بمراكش[5]. كما حرص الفقهاء على توجيه أبنائهم لدراسة الفقه المالكي ليصبحوا بدورهم فقهاء[6]. ومما يزكي هذا التخريج أن بعض الأبناء خلفوا آباءهم في خطة الشورى[7]. أما الآباء في العائلات اليهودية فوجهوا أبناءهم نحو دراسة العلوم. وفي هذا الصدد ذكر السموأل عن ابيه: «وكان قد أحسن تربيتي إذ شغلني منذ أول حداثتي بالعلوم البرهانية»[8].

ولتحقيق أهداف التوجيه، لم يأل الآباء جهداً في تدريس أبنائهم بأنفسهم، فأبو محمد بن عبد الرحمن (ت ٥٢٠ هـ) «روى عن أبيه وأكثر وسمع منه معظم ما عنده»[9]. كما أن القاضي ابن حمدين «تفقه بأبيه وطبقته»[10] أما ابن رشد فقد «أخذ عن أبيه كثيراً ولازمه طويلاً»[11] والقول نفسه ينسحب على القاضي علي بن موسى بن حماد المذكور آنفاً، إذ تفقه بأبيه، كما أن ابن زهر درّس

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٤.
(٢) مفتاح السعادة (مخ) ص ٦٥.
(٣) ابن ابي اصيبعة: م.س. ج ٣ م ١، ص ١٠٦.
(٤) الموضع نفسه.
(٥) عياض: الغنية.. ص ٤٦ ـ عباس بن إبراهيم: م.س. ج ٩ ص ٥٦.
(٦) ابن الزبير: م.س. ص ٥٢٨. ويذكر في ترجمة عبد الرحمن ابن احمد الكتامي (ت ٥١٠ هـ) انه «فقيه بن فقيه بن فقيه».
(٧) مؤلف مجهول: طبقات المالكية، ص ٢٦٧.
(٨) بذل المجهود في إفحام اليهود، ص ٩.
(٩) مؤلف مجهول: طبقات المالكية ص ٢٦٧ ـ ابن عطية: فهرست ابن عطية، ص ٨٠ ـ ابن بشكوال: م.س. ج ١، ص ٣٣٢.
(١٠) ابن بشكوال: م.س. ج ١، ص ٨١ ـ مؤلف مجهول: م.س. ص ٢٨٩.
(١١) مؤلف مجهول: م.س. ص ٢٩٦.

ابنه الطب من خلال ما حصل عليه من تجارب[1] ، والأمثلة تطول[2] .

ولا نعدم من الروايات ما يلقي الضوء على دور الأب في توجيه ابنه نحو المستقبل الذي خططه له، ومن ثم ضبطه ومراقبة عمله الدراسي. ففي ترجمة القاسم بن ابي بكر محمد بن الملح ذكر ابن خاقان[3] انه اشتغل في أول أمره بكتب الزهد والتصوف، فمنعه ابوه من ذلك تحت حجة أن الدخول في حياة الزهد لا تبدأ إلا في المرحلة الأخيرة من العمر، وامره بمعاشرة الأدباء والظرفاء والشعراء.

أما عن مراقبة الآباء للأعمال الدراسية التي يتلقاها ابناؤهم، فيروي ابن العربي[4] في رحلته انه كان مع بعض شيوخه «فجلس إليه ابوه يطالع ما انتهى إليه في تعلمه على كثرة مشاغله». وفي المعنى نفسه ذكر ابن عبد الملك[5] عن محمد بن عبد الملك بن زهر ان اباه «الزمه موضعاً من داره، وبناه عليه، ولم يترك منه إلا موضع يدخل منه الطعام والشراب إليه، واقسم ألا يخرجه منه حتى يستظهر كتاب حيلة البرء لجالينوس، فلم يمر عليه إلا امد قليل حتى فرغ من حفظه». ولعل هذا النص يكشف بوضوح دور الأب في توجيه ابنه ومراقبته مراقبة صارمة.

ويستشف من إحدى التراجم ان بعض الآباء شجعوا ابناءهم على الجد والمثابرة في دراستهم، وواعدوهم بالمكافأة في حالة تفوقهم، فقد كتب احد قضاة مراكش إلى ابنه قائلاً: «وإذا وجدتكم على ما أحبه من أدوات الحفظ والأداء والتزام آداب العقلاء، جازيتكم بما يرضيكم، وما يزيد على أقصى تمنيكم»[6].

بيد أن بعض الآباء لعبوا ـ عن حسن نية ودون قصد ـ دوراً سلبياً في توجيه أبنائهم. فابن سعيد[7] يذكر في ترجمة ابي القاسم أحمد انه نشأ على عفة وطهارة، فكان أبوه يلومه على إفراطه في الزهد والاقتصار على كتب المتصوفة، ويحضه على طلب الأدب ومجالسة الشعراء، إلى أن اشتهر في الخلاعة.

---

(١) ابن زهر: م.س. ص ١٢.

(٢) انظر عدة تراجم توضح دور الأب في تعليم ابنه خلال المراحل الأولى من عمره؛ ابن بشكوال: م.س. ج ١ ص ٧٦، ٨٢، ١٢٥، ١٢٩، ١٧١، ٢٢٢، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٣٨، ٢٥٨، وج ٢ ص ٥٣٩، ٥٤٧، ٥٥٢، ٥٦٠، ٥٩٥، ٦٥١، وانظر كذلك ابن الابار: المعجم ص ١٨٤، ١٨٦، ١٩٧، ٢٣٧، والتكملة ج ١ ص ٢٩ ٤٦، ٧١، ٧٥، ٧٧، ٢٠٠، ٢٤١، ٤٠٩ وج ٢ ص ٤٨٣، ٥٦١، ٦٧٦ وابن القاضي: م.س. ق ٢ ص ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٤، ٤٠٨، ٥٠٠، ٥٤٢، ٥٤٩، والمقري: نفح.. ج ٢ ص ٥١٩، ٥٢٦، والسيوطي: طبقات المفسرين ص ٦٠، ترجمة ٤٩.

(٣) قلائد... ص ١٨٧، وانظر كذلك: المقري: م.س. ج ٤ ص ٧١ ـ ابن سعيد: م.س. ج ١، ص ٣٨٣.

(٤) انظر: إحسان عباس: «رحلة ابن العربي إلى المشرق، كما صورها قانون التأويل» مجلة الأبحاث س ٢١ الاجزاء ٢ ـ ٣ ـ ٤ كانون الأول ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩، ص ٧٣.

(٥) الذيل والتكملة ج ٦، ص ٢٩٩.

(٦) ابن القاضي: م.س. ج ٢، ص ٣٨٤ وهذا نص الرسالة: «إلى ولدي هداه الله وصانه، وحمله بالعلم والتقوى وزانه، كتبت إليكم عن اشتياق كثير، وبمشيئة الله تصير الامور، ويتكاثف السرور، وإذا وجدتكم على ما احبه من ادوات الحفظ والاداء، والتزام آداب العقلاء جازيتكم بما يرضيكم، وما يزيد عن اقصى تمنيكم. وقد اجمعت الائمة على ان الراحة لا تنال بالراحة وان العلم لا ينال براحة الجسم، فادرس تراس واحفظ واقرأ ترقى، ومهما ركنت إلى الدعة كنت في اهل الضعة. وما رايت الناس مجتمعين على حمده فاجتلبه وما رايتهم مجتمعين على ذمه فاجتنبه. والاعدل الاقسط ان تسلك السبيل الاوسط. وما المرء إلا حيث يجعل نفسه، ففي صالح الأعمال نفسك فاجعل والسلام».

(٧) المغرب في حلى المغرب، ج ١، ص ٣٨٤.

وفضل أغلب الآباء توجيه أبنائهم نحو العلوم الشرعية، فمحمد بن عباس (ت ٥٤٦ هـ) رغب التخصص في الطب. غير أنه رأى في منامه أحد شيوخه يمنعه من ذلك، ويأمره بدراسة كتب القرآن والحديث، فذكر ذلك لأبيه الذي استغل «الرؤيا»، فاشترى له رزمة كاغد للاشتغال بكتابة الحديث[١].

وقد سبق القول أن دراسة الفقه المالكي والعلوم الشرعية كانت مطية لبلوغ المناصب والإثراء السريع، لذلك لا غرابة أن يوصي الباجي[٢] ابنيه بدراسة علم الشريعة، كما أن وصية أبي الحسن بن سهل بن محمد الأزدي لابنه تعكس هذه المعنى[٣].

ولم تستثن البنات في العائلات الوجيهة من هذه القاعدة، فزينب بنت عباد بن سرحان (ت ٥٨٠ هـ) «روت عن أبيها وأجاز لها»[٤]. كما أن أحمد بن عبد الله بن الحطية اللخمي (ت ٥٦٠ هـ) علم ابنته كتابة الخط[٥]. وفي بعض الأسر اليهودية اعتنى الآباء بتعليم بناتهم الآداب وصناعة الموشحات[٦].

ويبدو أن دور الأم في توجيه الطفل ظل شاحباً[٧]، لكن هذا الدور عوض أحياناً من قبل الأخ [٨] أو العم[٩] أو الخال[١٠] أو الجد[١١].

وإذا كان دور الأب في توجيه أبنائه علمياً للتفقه ونيل الوظائف العليا قد برز واضحاً في أوساط الخاصة، فإن معظم الآباء في الوسط العامي كانوا يحدون من طموحات أبنائهم العلمية بسبب وضعهم المادي المنحط، ويفرضون عليهم مقابل ذلك تعلم أي حرفة للتكسب بها، وإعانتهم لسد نفقات الأسرة. ذكر ابن عبد الملك[١٢] في ترجمة علي بن عبد الله الأنصاري (ت ٥٦٧ هـ) أن أباه كان صيقلاً[*]، وأنه أرسله في حاجة احتاج إليها في عمله فأبطأ عليه، فتوجه في طلبه ووجده في إحدى حلقات الدراسة، فأهانه وصرفه لتلك الحاجة، فأعاد الكرة حتى هم بضربه وطرده لولا أن عمه ـ وهو تاجر موسر ـ وعد بكفالته وتحمل نفقات دراسته، وهي رواية تكشف أن سواد العامة عجزوا عن تحمل نفقات دراسة أبنائهم.

---

(١) ابن عبد الملك: م.س. ص ٤٩١.

(٢) وصية الشيخ أبي الوليد الباجي إلى ولديه ص ٣٥.

(٣) ابن ليون: لمح السحر... (مخ) ورقة ٣٠ أ. وقد جاء في هذه الوصية: «العلم شيء حسن، فكن له ذا طلب، وابدأه بالنحو وخذ من بعده في الأدب، فإن اردت أن ترى جاهاً ونيل مكتسب، فافهم اصول مالك، واحفظ فروع المذهب، فإن قول مالك سلسلة من ذهب، واعمل بما حفظته تحظى بأعلى الرتب».

(٤) ابن عبد الملك: م.س. ج ٨ ق ٢ ص ٤٨٥ ـ ٤٨٦.

(٥) الذهبي: معرفة القراء الكبار، ج ٢، ص ٤٢٣.

(٦) السيوطي: م.س. ص ٨٦، ٨٧.

(٧) لم نجد نصوصاً حول دور الأم في تعليم ابنائها باستثناء هذا النص الذي أورده ابن عبد الملك في ترجمة القاسم بن محمد الأوسي الذي يقول عنه انه روى قراءة وسماعاً عن أمه. انظر: م.س. ج ٥ ق ٢، ص ٥٥٧.

(٨) ابن الابار: التكملة ج٢، ص ٨٣٣.

(٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٠ ـ ابن القاضي: م.س. ق ٢ ص ٣٨٨.

(١٠) التنبكتي: نيل الابتهاج... ص ١٩٩ ـ عياض: الغنية.. ص ٥٩، ٢٥٣.

(١١) ابن عبد الملك: م.س. ج ٨ ق ١، ص ٢٨٧.

(١٢) المصدر نفسه، ج ٥ ق ١، ص ٢٢٩.

(*) الصيقل هو شحّاذ السيوف.

الشيء نفسه يقال عن المتصوف ابن العريف الذي أرغمت ظروف الفقر أباه أن يدفعه لمعلم حائك، لكنه أبى إلا أن يتعلم القرآن وقراءة الكتب «فكان ينهاه ويخوفه ودار له معه ما كاد يتلفه»[1] .

أما أبو العباس السبتي الذي عاش طفولته في أواخر عصر المرابطين، فقد نشأ يتيم الأب، وارادت أمه أن تعلمه صنعة يستعين بها على صعوبات الحياة، فحملته إلى أحد القزازين للتعلم منه، لكنه هرب عنه والتحق بمكتب أبي عبد الله الفخار، فمنعته من ذلك. ولم يتمكن من تحقيق مبتغاه إلا بعد أن وعدها هذا الأخير بتسديد ما كان سيحصل عليه الابن من حرفته[2]. لذلك كثيراً ما شعر الطفل في هذه العائلات بأنه مكبوت ومظلوم، ولم تتح له فرصة تحقيق استقلاله الذاتي، وتأكيد رغباته، بل أثنته عن الثقة في أرائه منذ صغره، وحثته على قبول الآراء دون تردد أو تساؤل، وهو شيء بديهي بالنسبة لمجتمع يكافىء على الضعف والاستسلام، بقدر ما يعاقب على التحدي.

إلى جانب الدور الذي قام به الأب في توجيه ابنه وتخطيط مستقبله، لعب كذلك دوراً في تربيته خلقياً بِحَثِّهِ على الفضائل والقيم الإنسانية، فأبو الحسن بن إسماعيل بن حرزهم حثه والده على احترام الصلحاء وتقبيل أيديهم متى لقيهم «ولو مائة مرة في اليوم»[3]. وفي ذلك حجة على محاولة بعض الآباء غرس «سلطة المقدس» في نفسية أبنائهم.

أما الطرق التربوية فقد اتسمت بالعنف والقمع بسبب سلطة الأب المطلقة داخل الأسرة. ومن القرائن الدالة على ذلك ما جاء في أحد النصوص أن ضيفاً مرض عند الأهالي الذين زارهم، فأوصى رب البيت بالاعتناء به، غير أن أهل الدار تهاونوا في تهييء أحد الأدوية له، مما أدى إلى غضب الأب وإطلاق لسانه لشتم كل أفراد العائلة، حتى أن الضيف المريض سمع «صوته عالياً بتوبيخ شديد وتقريع مقلق»[4].

ومن القرائن الأخرى التي تدل على علاقة القمع والعنف السائدة بين الأب وأبنائه كثرة أخبار الإهانة والشتم واللوم والتهديد الذي كان يلوح به الأب بدل الحجة والإقناع[5]. فالطفل في الوسط العائلي اعتبر دائماً مخطئاً رغم براءته، وفي هذا الصدد أورد المراكشي[6] رواية مؤداها أن الكاتب عبد المجيد بن عبدون دخل على أبي بكر بن العلاء بن زهر - وكان لا زال صغيراً - في دهليز وهو في هيئة رجل من أهل البادية، فلم يعرفه، وبعد حوار جرى بينهما، تبين للطفل ابن زهر نباهة الرجل وكثرة حفظه، فهرع إلى أبيه يخبره به. فلما عرف الأب أن الرجل هو الكاتب ابن عبدون صار يقذف ويشتم الابن وينوح عليه باللائمة لقلة أدبه. وذكر المقري[7] رواية أخرى حول الشاعر ابن الزقاق

---

(١) ابن الابار: المعجم، ص ١٨.
(٢) ابن الزيات: اخبار ابي العباس السبتي: ورقة ١٩٧ ب - عباس بن إبراهيم: م.س. ج ١، ص ٢٨٧ وكذلك: إظهار الكمال... ص ١٢٥ - ابن المؤقت: تعطير الأنفاس... ص ٩.
(٣) ابن مريم: م.س. ص ٣٠٤.
(٤) ابن عبد الملك: م.س. ج ٥ ص ٣٨٥ - ٣٨٦.
(٥) المصدر نفسه، ج ٥ ق ١ ص ٢٢٩ - ٢٣٠.
(٦) المعجب... ص ١٢٤.
(٧) نفح... ج ٣، ص ٢٨٩.

الذي لامه أبوه وزجره لانه كان يسهر ليلاً فيضيع زيت القنديل، رغم أن سهره كان من أجل دراسة الأدب!!. وكثيراً ما وصل الأمر إلى الضرب والتنكيل[1]. ولم يبال بعض الآباء باستفسارات ابنائهم حول القضايا التي كانت تشغل بالهم[2]. فالتربية بهذا المعنى قامت على القمع والعقاب الجسدي أكثر مما قامت على الإقناع، ومنعت اي فكر نقاشي، في الوقت الذي عملت على إحلال روح الخنوع والتسليم محل روح الأقتحام والمساطة، وهو أمر طبيعي إذا ربطناه بالثقافة السائدة التي هي ثقافة تقاوم أي فكر نقاشي، وتعمل على تكريس الواقع والالتزام بحرفية النص.

وعلى غرار الابناء، لم يكن على البنات إلا الطاعة والامتثال ـ باستثناء القبائل الصنهاجية ـ، ولكنها طاعة ناتجة عن الخوف أكثر مما هي ناتجة عن التقدير والاحترام والاقتناع[3].

لم يفت شعراء الحقبة موضوع الدراسة[4]. وكذا أمثال العامة[5]، التعبير عن طبيعة العنف السائد في الطرق التربوية داخل الأسرة. غير أن هذه الظاهرة لم تبرز بالحدة نفسها داخل الأسر النبيهة والأوساط العلمية. وقد احتفظ أحد المؤرخين[6] بوصية هامة كتبها احد قضاة مراكش في رسالة بعثها إلى ابن له بفاس تلقي المزيد من الأضواء على طرق التربية داخل الأوساط الأرستقراطية. ومن خلالها نستنتج انها قامت على أساس المكافأة والتشجيع، إذ وعد الأب ابنه بجائزة في حالة حصوله على نتائج مرضية في دراسته، والتزامه بسلوك مثالي. ونصحه في الوقت ذاته بالاعتكاف على طلب العلم، مبيناً له أنه وسيلة لنيل المناصب العليا. كما أوصاه بالاعتدال في جل مظاهر سلوكه، مما يدل على أن طرق التربية اختلفت بحسب المستوى المادي لكل عائلة. فبقدر ما قامت على العنف والإهانة والشتم والضرب في أوساط العامة، استندت على النصيحة والموعظة وإعطاء الاعتبار للطفل في عائلات الوجهاء والأعيان.

وكانت الوصايا والمواعظ تقدم للأبناء من طرف الأب عند بلوغهم سن الرشد[7]، أو عند دنو أجل وفاتهم[8]، ومن خلال وصية أبي الوليد الباجي لابنيه يستطيع الباحث أن يستخلص أهم الجوانب التي ركز عليها الآباء في تربية ابنائهم، وتتمثل في التشبث بأهداب الدين والتزام قواعد

---

(1) ابن الزيات: م.س. ص ٩٨. ترجمة ابو الفضل النحوي ـالتنبكتي:م.س.ص ٣٥١..

(2) المصدر نفسه، ص ٤٢١. وقد ذكر ان ابناً سأله عن سر غيبته في بعض الايام فأجاب الاب: «دع السؤال عنها لا يعنيك»، وعندما سأل ابن حرزهم اباه عن سبب صلاة احد المتصوفة المغرب قبل وقتها ضربه ومنعه السؤال عن ذلك. انظر: المصدرنفسهص ٩٨.

(3) ابن عربي: كتاب الفتوحات المكية ص ٦٧٥. ويذكر أن احد المتصوفة طلب من ابنته ان تهب نفسها لشفاء أميرة فاستجابت.

(4) ابن خفاجة م.س. ص ١٤ وقد عبر عن ذلك بقوله:

نبه وليدك من صباه بزجرة	فلربما اغفى هناك ذكاؤه
وانهره حتى تستهل دموعه	في وجنتيه وتلتظي احشاؤه

(5) قالوا: «ولد بلا لقم، بحال خبز بلا رشم». انظر: الاهواني: امثال العامة في الاندلس ص ٢٦٧.

(6) جذوة الاقتباس ق ٢، ص ٥٠٣. وقد سبق إيراد نص الوصية والرسالة في هامش ٦.ص ٥٨منهذاالكتاب.

(7) ابو الوليد الباجي. م.س. ص ٣٠.

(8) ابن خلكان: م.س. ج١، ص ٢٤٦، ترجمة ١٠٤.

الشريعة والجهاد[1] وطلب العلم[2]، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصدق والأمانـة، وترك الرذائل وتجنب الظلم[3]، والبر بالعائلة والقرابة والجيران والابتعاد عن معاشرة السلطان[4].

وقد أعطت التربية الحسنة ثمارها أحياناً، وحسبنا ما ورد في ترجمة صالح الخراز الذي «اقبل على العبادة وهو ابن سبع سنين، كان مبهوتاً ابداً، ما لعب قط مع الغلمان، ولا كلمهم على سنه حتى مات يعمل الخرز»[5].

لكن هذه الحالة لم تكن قاعدة عامة، إذ تكشف بعض النصوص عن نماذج متعددة من فساد أخلاق الصبيان وسوء تربيتهم كما تدل على ذلك رسالة بعثها ابن العريف إلى أحد مريديه[6]. وتثبت نصـوص أخرى مـا قام بـه بعض الأطفال من اعتـداءات عـلى المـارة من النـاس[7]، وقـذفهم بـالحجارة[8] ، والاستهـزاء ببعضـهم، وتلقيبهم بالألقـاب المنبوذة[9] ، فضـلاً عن مشاكسـاتهم المختلفة[10]. في هذا السياق تحدث احد الجغرافيين عن أطفال مكناسة، فذكر أن «في صبيانها دعارة وسفاهة... فإذا خرجوا إلى الفضاء الـواسع حـركتهم طباعهم الـذميمة، فـلا يعرفـون إلا تجرد الشررة»[11]. وتعكس أمثال العامة الخصومات التي كانت تنشب بين الأخوة الصغار وتقاعس أبيهم عن ردعهم، مما يكون لدينا صورة مظلمة وانطباعاً سيئاً عن التربية في بعض الأسر، خاصة في الوسط العامي الذي نبعت منه هذه الأمثال[12].

إلى جانب دور العائلة في تربية الطفل، شكل المؤدِّب في الكتَّاب أو المدرِّس في المسجد مصدراً ثانياً من مصادر تربيته وتوجيه سلوكه وتكوين شخصيته. ويلاحظ اننا تحاشينـا ذكر مصطلـح «مدرسة»، فهل ذلك يعني انها لم توجد في العصر المرابطي كمؤسسة لتربية الصبيان وتنشئتهم؟

تضاربت النصوص بخصوص هذا الموضوع، فالزياني[13] والعمري[14] ينفيان وجود اي مدرسة في هذه الحقبة، ويرجعون نشأتها إلى العصر المريني أو الموحدي على أبعد تقدير. لكن الزياني يتناقض مع نفسه فيذكر في موضع آخر ان علي بن يوسف بنى المسجد الأعظم ومعه مدرسة سماها [illegible]

---

(١) ابو الوليد الباجي: م.س. ص ٣٢ ـ ٣٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩.
(٤) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٥) ابن عربي، رسالة القدس: ص ٥٠.
(٦) مفتاح السعادة.. م.س. ص ٦٥. ومما جاء في هذه الرسالة: «واشد ما يميز بي سوء الظن بهم وهم صغار لم تأخذهم الاحكام ولا جرت عليهم الاقلام، وذلك اني انظر إلى الصبي فافهم كثيراً من الكيد الباطن في نفسه».
(٧) التميمي: المستفاد... (مخ) ص ١٣٥.
(٨) الباديسي: م.س. ص ١٢١. ترجمة احمد بن سوسان ـ ابن القاضي: م.س. ج ١ ص ١٧٤، ترجمة تصالا.
(٩) ابن عبد الملك: م.س. ج ٤ ص ٢٣. ويذكر في ترجمة سعيد بن احمد بن زرقون أن الصبيان هم الذين لقبوه بذلك.
(١٠) ابن الزيات: م.س. ص ٢٥٥. ترجمة أبو الحسن علي الصنهاجي الزاهد.
(١١) مؤلف مجهول: الاستبصار... ص ١٨٨.
(١٢) قالت امثالهم: «اضاربُ الفلالس، وصحب الدار جالس» مثل رقم ٢٥٨، انظر الزجالي: م.س. ج ٢، ص ٦٣.
(١٣) الترجمان المعرب، م.س. ص ٢٧٧.
(١٤) مسالك الابصار (تحقيق) ص ١٠٦.

باسمه[1]. ويشير مؤرخ آخر[2] إلى إحدى المدارس بمراكش دون تحديد الحقبة الزمنية التي أسست فيها.

وذهب معظم الدارسين المحدثين[3] إلى الجزم بأن يوسف بن تاشفين أسس مدرسة عرفت باسم مدرسة الصابرين. إلا أننا لا نجاريهم في هذا الراي ونستبعد وجود مدارس - في شكلها الرسمي على الأقل - اي تلك التي ترعاها الدولة على غرار المدارس النظامية في الشرق الإسلامي او في مصر خلال الحقبة نفسها[4]. فكتب النوازل بما تضمنته من أبواب مفصلة عن الأحباس تحاشت ذكر مدرسة الصابرين أو جامعة علي بن يوسف، عكس العصور اللاحقة وخاصة العصر المريني. وأول نصوص تتحدث عن الأحباس الموقوفة على المدارس ترجع - حسبما نعلم - إلى العصر الموحدي. ونعتقد أن هذا النوع من «المدارس» التي انتشرت في العصر المرابطي مجرد تطوير لمدرسة وجاج بن زلو «دار المرابطين» التي أسست لتلقين القرآن ومبادىء المذهب المالكي[5] دون أن تكون الدولة وصية عليها. أما الأندلس فلم تعرف التعليم المدرسي الرسمي إلا في العصر الغرناطي[6].

وأغلب النصوص الراجعة للحقبة المرابطية تؤكد أن التعليم ظل يمارس في المسجد، فالمتيجي[7] الذي عاش في هذه الفترة شاهد أبا الفضل بن يوسف النحوي يدرّس في مسجد بني الكساد بفاس. كما أن ابن تومرت درس قبل ثورته على المرابطين بمسجد طريانة بالمدينة نفسها، ومسجد أبي تميم بمكناسة وجامع وطاس بأغمات[8]. ولدينا سيل من النصوص التي تؤكد أن التعليم ظل مسجدياً كذلك في مختلف المدن الأندلسية[9]. يترجم ذلك قول ابن عبدون[10] الذي طالب بإلغاء هذه القاعدة، وعدم تدريس الصبيان في المساجد لاحتمال نجاسة أرجلهم وثيابهم.

وفي حالة انعدام إمكانية التدريس في المساجد، كان الصبيان يقصدون منزل المؤدب أو المدرس

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٨٢.

(٢) مارمول: م.س. ج ٢، ص ٥٢.

(٣) غنون: **النبوغ المغربي** ج ١. ط ٣، بيروت ١٩٧٥ ص ٨٢، ٨٣ - السامرائي: **علاقات المرابطين بالممالك الإسبانية بالأندلس وبالدول الإسلامية** بغداد ١٩٨٥ ص ٣٨٦ - حسن علي حسن: «التعليم بالمغرب الاقصى في عهد المرابطين والموحدين» القاهرة، **حوليات كلية دار العلوم** ١٩٧٢ - ١٩٧٣ (١٩٧٤) ص ٧٥.

(٤) عن المدارس في مصر: انظر: ابن عبد الملك: م.س. ج ٤ ص ٢٢٨ - مؤلف مجهول: **طبقات المالكية** ص ٣٣٩.

(٥) عياض: **المدارك**.. ج ٨، ص ٨١ - ابن الزيات. م.س. ص ٨٩ - حركات: **المغرب عبر التاريخ**، البيضاء، دار السلمي ١٩٦٥، ج ١، ص ٢٤٣

(٦) غنيمة: **تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى**، تطوان، مطبوعات معهد مولاي الحسن، ١٩٥٣، ص ١١٤ - ١١٥ - دندش: «معاهد العلم والتعليم» مجلة **دعوة الحق** عدد ٢٥٩ ص ٩٢.

(٧) **رسالة في تحقيق اتجاه قبلة الصلاة بالمغرب** (مخ) ورقة ٧٠ ب.

(٨) انظر البيدق: م.س. ص ٢٢، ٢٥، ٣٠.

(٩) انظر: الشراط: **الروض العاطر الانفاس**.. ورقة ١٣٢ ب - ابن خير: **فهرسة ابن خير** ص ٤٦، ١١٨، ١٢٢، ١٥٥ ابن الزيات: م.س. ص ٩٨ - ٢١٠، ٢٦٣ - السلفي: م.س. ص ١٤٢ - ابن عبد الملك ج ٥ ق ٢ ص ٤٨٦، ٥٨٣ ثم ج ٦، ص ١٥٣ - ١٥٤ - ابن الابار: **المعجم** ص ٢٦٩. ترجمة ٢٥١.

(١٠) المصدر السابق، ص ٢٤.

للقراءة عليه والسماع منه[1]. واحياناً جرى التدريس في الزوايا[2] او في إحدى الرباطات[3]، او في الحانوت[4]، او داخل الخيمة[5]، او ببطون الأودية وشعاب الجبال[6] والضيعات[7] كما تؤكد ذلك النصوص.

ولم يكن ثمة سن معينة لبداية حياة الطفل الدراسية، فقد ورد في إحدى التراجم أن رجلاً أحضر معه ابنه للسماع من أحد الشيوخ وهو دون خمس سنين[8] . بينما نجد في ترجمة عَلَم أخر انه سمع من ابيه وهو ابن سبع سنين[9] في حين حفظ احد الأعلام الموطأ قبل بلوغه سن الثالثة عشر[10].وكان أبو بكر بن العربي قد حذق القرآن وله من العمر تسع سنين[11]. اما السموال ـ وهو معاصر للمرابطين كذلك ـ فقد درس التوراة وتفاسيرها وتعلم الكتابة بالعبرية قبل أن يبلغ ١٣ من عمره[12]. ويذكر الضبي[13] عن محمد بن جعفر قاضي بلنسية أنه بدأ الدراسة في سن العاشرة، بينما يبدأ تعلم الطفل حسب نصوص أخرى في سن الثالثة عشرة[14]، وأحياناً الرابعة عشرة[15]، ويقضي السنين الأولى في المكتب أو المحضرة[16].

على أن ما يهمنا من هذا الجانب، الدور الذي لعبه المؤدّب في المكتب أو المدرّس في المسجد لتلقين مبادىء التربية للطفل. ونظراً لخطورة هذه المهمة ألح ابن عبدون على «أن لا يكون المؤدّب عزباً ولا شاباً، بل يكون خيِّراً، ديِّناً، عفيفاً ورعاً... لا يهمل الصبيان ولا يزول عنهم إلا لأخذ الغذاء والوضوء»[17]وهو نص بالغ الدلالة في التأكيد على شخصية المربي وانعكاسها على المتلقي للتربية.

والواقع أن المواصفات التي ذكرها قاضي إشبيلية، توفرت لدى بعض المدرّسين. فعن قيمتهم

(١) عن التدريس في المنازل انظر: عياض: الغنيـة.. ص ٤٨، ١٥٩، ١٤٧، ٢١٧ ـ ابن الابار: التكملـة...: ج ٢ ص ٨٥٩. المعجم ص ٣٠٣، ٣١، ١٧٠ ـ ابن عبد الملك: م.س. ج ٦ ص ٦١ ـ ابن خير: م.س. ص ٩٠، ١٦٥.

(٢) حسن علي حسن: م.س. ص ٦٨.

(٣) ابن الزيات: م.س. ص ٢٩٧ ـ الناصري: م.س. ج ٢، ص ٨٥.

(٤) ابن الأبار: التكملة: ج ٢، ص ٤٩٥. ترجمة محمد بن خليد (ت ٥٥٩ هـ).

(٥) ابن أبي دينار: كتاب المؤنس في اخبار افريقية وتونس. ص ١٠٨.

(٦) ابن الزيات: م.س. ص ٢٩٧.

(٧) التنبكتي: كفاية المحتاج... ج ٢، ص ٢٦٠ ـ ابن عبد الملك: م.س. ج ٥ ق ١، ص ٢٦١، ٢٧٠.

(٨) ابن الابار: المعجم، م.س. ص ٢٨٨.

(٩) ابن عبد الملك: م.س. ج ٦، ص ٦.

(١٠) المصدر نفسه، ج ١، ق ١ ص ٢٠٨.

(١١) المقري: نفح... ج ٢، ص ٤٣.

(١٢) بذل المجهود في إفحام اليهود. م.س. ص ٥.

(١٣) بغية الملتمس.... ص ٥٥.

(١٤) ابن الابار: التكملة... ج١، ص ٥٣.

(١٥) ابن بشكوال. م.س. ج ٢، ص ٣٨٦.

(١٦) انظر نموذج ابي العباس السبتي: ابن المؤقت: تعطير الانفاس.... ص١١. المكتب او المحضرة: تعبيران يستعملان للدلالة على المكان الذي تلقّن فيه الدروس القرآنية للطفل تحت رعاية المعلم او الفقيه. ولا يزال مصطلح «محضرة» يستعمل لحد الآن بالمغرب مع كلمة «المسيد».

(١٧) المصدر السابق، ص ٣٥ ـ دندش: معاهد العلم ص ٩٢

العلمية واخلاقهم الفاضلة، ذكر عياض[2] عدداً من الذين طبقت شهرتهم الآفاق، نكتفي بسوق مثال واحد هو أبو عبد الله محمد بن عيسى التميمي الذي كان «من أعقل أهل زمانه وافضلهم وأسمتهم، تام الفضل، كامل المروءة، بعيد الصيت عند الخاصة والعامة عظيم القدر». ولا شك ان العلاقة جلية بين مدرس في هذا المستوى من العلم والخلق وتربية الطفل الذي يدرس عليه.

ولا يخامرنا شك في أن المدرسين عموماً حرصوا على تلقين الاطفال قواعد السلوك الجيد والأخلاق الفاضلة[3]، وإسداء النصائح لهم، وحضهم على طلب العلم[3]، وتقريب فهمهم من المسائل المستعصية[4] وتشجيعهم، وتنمية روح الطموح في نفوسهم[5]، واختبار ذكائهم وترويضه[6]، وتكوين ملكة الحفظ والفهم لديهم بالتشدد احياناً[7]، وبالطرق الحوارية الهادئة احياناً أخرى[8]. واغتنموا فرصة إلقاء دروسهم لتزويدهم بالنصائح والوصايا وتذكيرهم بالشمائل والفضائل[9]. كما حرصوا على عدم السماح لهم بالتغيب لما يمكن أن ينتج عن ذلك من ضرر يفسد تكوينهم العلمي والتربوي[10]. وكلما لمسوا في الطفل ميولاً واستعداداً فطرياً للتخصص في علم من العلوم، عملوا على توجيهه إليها، وهو ما حدث لابن الجد الفهري الذي وجهه شيخه مالك بن وهيب نحو العلوم الشرعية[11].

وساهم بعض الآباء من جهتهم في العملية التربوية فأعطوا نموذجاً رائعاً عن تكامل دور الأسرة والكتّاب في تربية الصبي، وذلك عن طريق اتصالهم بالمؤدّب والاستفسار عن سلوك ابنائهم، وإلحاحهم احياناً على ضربهم واستعمال الشدة معهم[12]. وقد يكون ذلك وراء دعوة ابن عبدون[13]

---

(1) الغنية ص ٢٨. وانظر نماذج أخرى في صفحات: ٤٦، ٥٤، ١٣١، ١٣٨، ١٤٩، ١٥٣، ١٥٥، ١٦٨، ١٧٦، ٢١٠، ٢١٣...

(2) الشراط: م.س. ورقة ١٦٣ ب. وقد ذكر نقلاً عن صاحب المستفاد... ان احدهم ذهب إلى معلم صبيان في مكتب، فلما دخل عليه طلب المؤدب من الصبيان ان يسلموا على الزائر ففعلوا.

(3) ابن عبد الملك: م.س. ج ٥ ق ١ ص ١٧٠. ترجمة علي بن احمد بن علي.

(4) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(5) عياض: م.س. ص ١٩٨، ترجمة ابن سمجون اللواتي.

(6) انظر رواية حول ابي العباس السبتي الذي اختبر مؤدبه ذكاءه حين اشترى طائراً وطلب منه ان يذبحه في مكان لا يراه فيه احد. لكن ابا العباس ذكر لمؤدبه أن الله يراه. انظر: عباس بن إبراهيم: إظهار الكمال... ص ١٥٨، ١٥٩.

(7) ابن عبد الملك: م.س. ج ٦ ص ٣٠٧. وقد وردت ظاهرة التشدد في أمثال العامة فقالوا: «لا صبي ان يحفظ، ولا مؤدب أن يعذر» انظر: ابن عاصم: حدائق الازاهر... (مخ) ص ١٣٩.

(8) عياض: م.س. ص ١٩٧.

(9) المصدر نفسه، ص ٤٩، ٧٧، ٧٨، ١٥٤، ١٨١.

(10) ورد في كتاب مفتاح السعادة رسالة وجهها ابن العريف إلى ابي بكر عتيق ومن جملة ما ورد فيها: «ولقد فكرت في إثر ورود كتابك في زيارتكم في محلكم فكرة دامت اوقاتاً كثيرة، فلو وجدت خليفة في الصبيان والمسجد لفعلت». وانظر رسالة أخرى في المعنى نفسه، ص ١٩٥.

(11) ابن عبد الملك: م.س. ج ٦، ص ٣٢٣.

(12) دندش: معاهد العلم، ص ٩٣.

(13) المصدر السابق، ص ٢٥ ـ السقطي: م.س. ص ٦٨. اما العامة فقد رات كذلك، ان ضرب المعلم للصبي ضروري: «ضرب المعلم للصبي كالماء للزرع» مثل رقم: ١٥٤، انظر: الزجالي: م.س. ج ١، ص ٢٣٣.

بأن لا يؤدب الصبي أكثر من خمسة أسواط للكبير، وثلاثة للصغير لأن إرهاف الحد من التعليم مضر بالطفل.

وفضل بعض الآباء ـ والأثرياء منهم على الخصوص ـ استئجار معلم لأبنائهم قصد تعليمهم وتربيتهم داخل منازلهم. وقد أشارت كتب التوثيق إلى ذلك، فبينت أن الأب والمعلم كانا يكتبان عقداً يحددان فيه قيمة الأجرة التي يقبضها المدرّس كاملة أو مقسطة على الشهور[1].

وإذا كانت العائلة والكتّاب أو المسجد مصدرين هامين من مصادر تربية الطفل في العصر المرابطي، فلا يمكن إغفال دور البيئة الاجتماعية وكذا المستوى المادي للأسرة، كما أن المناخ العام الذي خيم على الدولة المرابطية وانتشار «مفاسد» الحضارة التي صحبتها في طور الهرم أثر دون شك في طرق ووسائل التربية. وقد فطن أبو بكر بن العربي[2] إلى ارتباط التربية بالحضارة فأكد أن الحضارة الإسلامية بدأت تميل إلى الضعف بسبب انعدام المربين الحقيقيين في البلدان النائية عن الخلافة الإسلامية بما في ذلك المغرب والأندلس.

خامساً: النزاعات العائلية

عرفت بعض العائلات في العصر المرابطي نزاعات متعددة كشفت النصوص عن أسبابها المادية، وتمثلت أساساً في مشكل الإرث واستئثار الابن الأكبر بمعظم الامتيازات، وخرق حقوق الأيتام داخل الأسرة.

قبل تشريح بعض النصوص التي توضح هذه النزاعات، من المفيد أن نذكر بأن الأسر التي لم تعقب سوى ابن واحد أو بنت واحدة أو ابنين، لم تعرف مشاكل من هذا القبيل، إذ كان الإرث أو الهبة أو الصدقة يفوت إليه مباشرة، فقد ورد في إحدى نوازل ابن الحاج[3] أن رجلاً «اشترى لابن له صغير ضيعة بمال وهبه له وعقد له بها عقد الشراء». كما تصدق رجل آخر على ابنه «بملك له في قرية مع دار موجودة فيها»[4].

ولدينا عقد مؤرخ بشهر رمضان عام ٥٤٠ هـ يتضمن شهادة أب تصدق على ابنيه بدار في مدينة طنجة[5]. كما أن أباً حبس عدة حوانيت على ابنه[6]، بينما حبس آخر أرضاً على ابنته[7].

في حين عرفت العائلة المتكوّنة من عدة إخوة بعض النزاعات بسبب الميراث. صحيح أن بعض الأشخاص التقاة تنازلوا لإخوتهم عن التركة التي خلفها والدهم. فالقاضي عياض كما يخبرنا ابنه[8] تنازل طوعاً عن ١٧ ألف دينار من ميراث أبيه. كذا الحال بالنسبة لابن حرزهم الذي شغلته حصته

---

(١) الجزيري: م.س. ص ١٢٨.
(٢) الطالبي: آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، ص ٢٣٨.
(٣) ابن الحاج: م.س. ص ٣٧ ـ ٣٨.
(٤) الزياتي: م.س. ص ٢٠١. وقد نقل النازلة عن ابن رشد.
(٥) محمد بن عياض: م.س. ورقة ١٥٢.
(٦) ابن رشد: م.س. ص ٢٩٢.
(٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.
(٨) محمد بن عياض: التعريف بالقاضي عياض: م.س. ص ١١٢، ١١٣ المقري: أزهار ج ٥، ص ٨٤ ـ ٨٥.

من الميراث عن العبادة، فأقسم أن يتخلى عنها[1]. غير أن مثل هذه الحالات كانت نادرة، فكتب الفتاوى تزخر بنماذج من النزاعات العائلية حول الميراث؛ فقد استفتي ابن الحاج[2] حول رجل توفي وترك ملكاً استغله ابنه مدة ثلاثين سنة فقامت اخته تطلب نصيبها. كما استفتي حول امرأة اقامت دعوة ضد أخيها الذي باع أملاكاً كانت في ملكية ابيها[3]. وبالمثل قام نزاع بين إخوة اقتسموا ميراث أبيهم وبينهم أخ غائب لا يعرف مكان وجوده، فخرجت في حصته جنة أراد المقدم على القسمة أن يستغلها، فرأى الأخ الغائب أنه أحق بها[4] .

والواقع أن غياب بعض أفراد الأسرة أثار مشكلات مستعصية أسفرت عن نزاعات دائمة [5] ، فقد جاء في بعض النوازل أن أباً توفي وخلف ابنين، وترك لهما قرية يعمرانها فغاب أحدهما غيبة متصلة. ولما عاد وجد الأخ قد توفي وترك ابناً يعتمر القرية فأنكر على عمه حصته في الميراث[6]. كما أن وجود إخوة لا ينتمون إلى أم واحدة زاد في هذه النزاعات[7].

وتكشف نازلة أخرى عن نزاع شجر بين بعض الإخوة من جهة، وأخيهم الأكبر من جهة أخرى، وسبب ذلك أن الابن الأكبر استغل نفوذه الذي خوله له سنّه، فضلاً عن اعتماد الأب عليه اعتماداً كلياً لضعفه وكبره، فحاز الميراث لنفسه بعقد مكتوب[8]، ولعل هذه النازلة تعكس إحدى الميزات التي ميّزت العائلة في العصر المرابطي، وهي وجود تراتبية داخل الأسرة تفرض أن يكون الابن الأكبر صاحب النفوذ والسلطة، وأن يتنازل الصغير للكبير عن حقوقه انطلاقاً من مبدأ «سلطة العمر». فكل فرد من أفراد الأسرة تتحدد مكانته من خلال سنّه التي هي مرادف لدوره الاقتصادي، إذ أن الابن الأكبر يعد «رأس مال» كل عائلة.

ونشب النزاع في إحدى العائلات بسبب أراض مشاعة بين أخ وأخته، فقد اشتدت حاجة هذه الأخيرة لنصيبها، فوعدها الأخ بأن ينفق عليها وعلى أبنائها طيلة حياتها، لكنه ماطلها حتى قام هؤلاء بمطالبة حق أمهم[9] .

ومن القرائن الواضحة على العداوة التي طالت حياة الإخوة داخل الأسرة الواحدة بسبب الأرض والأموال ما ذكره ابن الحاج عن رجل أثبت عقد استرعاء[10]بعداوة أخيه الذي أكد له قبل وفاته أنه لن يرث من ماله درهماً.

---

(1) ابن الزيات: م.س. ص ١٧٠. ترجمة ٥١.

(2) نوازل ابن الحاج، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

(3) مؤلف مجهول: كتاب في الفقه ص ٢٨٥.

(4) محمد بن عياض: مذاهب الحكام... ورقة ٢٨ (من الوجهين).

(5) المصدر نفسه، ورقة ١١٠.

(6) ابن الحاج: م.س. ص ٢١٥.

(7) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(8) ابن رشد: م.س. ص ٣١٢.

(9) محمد بن عياض: م.س. ورقة ١٥٣.

(10) نوازل ابن الحاج، م.س. ص ١٠٨ ـ ١٠٩. الاسترعاء أنواع، والنوع الذي يشير إليه النص يعني شهادة بعداوة أو التجريح بعداوة حسب المصطلحات الفقهية. ويكتبه العدول بالصيغة التالية: «يعرف شهوده فلاناً وفلاناً معرفة صحيحة تامة ويعلمون بينهما عداوة قديمة وشحناء ومقاطعة على أسباب الدنيا وحطامها منذ كذا ولا يعلمونهما اصطلحا ولا رجعا عن ذلك حتى الآن في علمهم». انظر: وثائق محمد بن احمد بناني، طبعة فاية (د.ت.) ص ١١١.

ولم تخل المشاكل العائلية من بعض النزاعات بين الأب وابنه. فقد ورد في إحدى النوازل أن رجلاً ابتاع أملاكاً لابن صغير بمال كان قد ورثه من أمه. فلما كبر الابن وملك نفسه طلب ملكه من أبيه. لكن الأب رفض ذلك، وادعى أن عقد الابتياع قد ضاع منه، ثم اتفق مع الناس على أن يشهدوا له بالشراء، فشهدوا له بذلك زوراً «وكان من أهل العزة في الدنيا، والقدرة والتمكن، وممن لا يراجع ولا يقدر على مراجعة الأمر في ذلك كله»(1).

ومن المشاكل الأخرى التي عرفتها الأسرة أيضاً، مشكل الابن اليتيم الذي جرت العادة أن يوصى به على أموال معلومة أو أملاك، لكن حقوقه اهتضمت أحياناً. فقد جاء في أحد النصوص أن وصياً على أيتام كان لهم عنده غنم وبقر وحرث ثم عزل عن إيصائه، وادعى أنه كان ينفق عليهم من أمواله في حين أثبتت البيِّنة أن غلة المال المصروف عليهم كان من أموالهم(2). وثمة حالات أخرى شبيهة بهذه الحالة(3). لذلك أفتى بعض الفقهاء بأن يكون أمر اليتيم بيد القاضي، وتكتب له عقود حتى لا تنتهك حقوقه(4).

وغني عن القول أن الفقر جسَّد أكبر المشاكل التي واجهت الكثير من العائلات حتى أن أحد الآباء اضطر إلى تسليم ابنته لرجل آخر قصد كفالتها(5).

ولا يفوتنا أن نذكر أن بعض الأسر المغربية أو الأندلسية انتسبت إلى الأصل الشريف واعتزت بنسبها(6)، بينما ادعى بعضها ذلك زيفاً وبهتاناً(7) لذلك تأسست في ذلك العصر نقابة الأشراف(8) التي انتقدها أبو بكر بن العربي(9) واشتهرت بعض الأسر بتعاطيها للعلم والفقه كأسرة آل عياض(10) وبني سعيد(11) وبني عبد الودود(12)، وبني الخصال(13)، والزبيديين والفهريين وآل بني مخلد(14). بينما اشتهرت عائلات أخرى بقيادة الأسطول المرابطي كأسرة آل ميمون(15). ولا شك أن عائلات أخرى اشتهرت في مجالات متنوعة ومختلفة.

---

(1) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(2) ابن رشد: م.س. ص ٢٧٨.
(3) ابن الحاج: م.س. ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤. مؤلف مجهول: كتاب في الفقه، م.س. ص ٢٥٣.
(4) الجزيري: م.س. ص ١٥٤ ـ ١٥٥.
(5) ابن الزيات: م.س. ص ١٦٥ ترجمة أبو العباس أحمد بن محمد بن يوسف (ت ٥٤٠ هـ).
(6) ابن بسام: م.س. ق ٣ م ٢ ص ٥٥١.
(7) انظر ما ذكره الوزان عن سكان جبل أمركو: م.س. ج ١، ص ٢٣٨.
(8) الزياني: تحفة الحادي المطرب في رفع نسب شرفاء المغرب (مخ) ص ١١.
(9) انظر المرير: كتاب الأبحاث السامية ج ٢ ص ١٣١.
(10) المدارك... ج ٦، ص ٢٧٩.
(11) Guichard, Op. Cit., p.151.
(12) ابن عبد الملك: م.س. ج١ ق ١، ص ٢٧٢.
(13) المصدر نفسه، ج ٥ ق ١، ص ٤٧.
(14) عياض: الغنية... م.س. ص ٧٦، ٩٧، ١٥٩.
(15) عز الدين أحمد موسى: دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي بيروت، دار الشروق ١٩٨٣، ص ٥٨ ـ ٥٩.

الفصل الثاني

العادات والمعتقدات الشعبية

لا مراء في أن العادات والمعتقدات الشعبية السائدة في العصر المرابطي تعد وليدة النظام العام، والبنى الاجتماعية والثقافية السائدة؛ فالدولة المرابطية التي بنت كيانها على موارد اقتصاد المغازي، روجت للفكر الذي يخدم هذا التوجه الاقتصادي، فلجمت كل اختلاف في الرأي، ووجهته وفق ما يخدم مشروعاتها الجهادية والعسكرية، مما أدى إلى غلبة الثقافة النصية التسليمية على حساب التيار العقلاني، وهو ما أثر بدوره على مستوى ذهنية مختلف الشرائح الاجتماعية، وهيأ التربة الملائمة لذيوع الفكر الخرافي والمعتقدات الغيبية. كما كان لتطور الدولة المرابطية وانتقالها من طور البداوة والخشونة إلى مرحلة الرقة والحضارة بعد ضم الأندلس، أثر واضح في العادات الاجتماعية وأشكال السلوك والقيم الأخلاقية، فضلاً عن مظاهر الحياة اليومية من أطعمة وأزياء، واحتفالات ومواسم وطب شعبي.

في هذا الإطار، سيتم رصد العادات الاجتماعية، لنتصدى بعد ذلك لدراسة المعتقدات الشعبية من سحر وكهانة وتنجيم وغير ذلك من الظواهر الغيبية.

أولاً: الأطعمة

لا سبيل إلى الشك في أن الأطعمة تنوعت حسب البيئات والمستوى المادي للأفراد؛ أما بالنسبة للأمراء والخاصة، فإنها تأثرت بتطور أحوال الدولة. ففي بداية التأسيس، حين كانت روح البداوة وشظف الحياة أهم السمات التي طبعت دولة المرابطين، اقتصر الأمراء على الضروري من العيش. وحسبنا أن عبد الله بن ياسين سن لنفسه مبدأ مقتبساً من روح الشريعة الإسلامية، إذ رأى أن كل الأطعمة التي تؤدى عنها الضرائب غير جائزة. لذلك «لم يقتت إلا من لحوم الصيد»[1]. واقتصر طعام يوسف بن تاشفين على الشعير وإدام الإبل «على ما منحه الله من سعة الملك وخوّله نعمة الدنيا»[2]. وانعكس هذا المنحى في آراء الحضرمي الذي عاش في بداية تأسيس دولة المرابطين من خلال دعوته إلى الاعتدال في الطعام، واختيار ما ينفع الجسم[3].

---

(١) البكري: المغرب في ذكر بلاد المغرب م.س. ص ١٦٤ ـ ابن معسكر: الخبر المعرب.. (مخ) ص ١٧٤ ـ ابن أبي زرع: الأنيس المطرب... ص ١٣٢ ـ ابن الخطيب: أعمال الأعلام ج ٣ ص ١٣١.

(٢) ابن الخطيب: م.س. ص ٢٣٤ ـ ابن أبي زرع: م.س. ص ١٣٦ الناصري: الاستقصاء ج ٢ ص ٦٠.

(٣) كتاب الإشارة في تدبير الإمارة ص ٦٧.

لكن بمجرد ما ضمت الدولة المرابطية الأندلس، ووصلت إلى مرحلة الترف، كثر الإقبال والتفنن، بل التنافس على شتى أنواع الأطعمة، فانعكس ذلك في ميدان التأليف، فصنف أبو العلاء بن زهر الذي عاش في أواخر العصر المرابطي كتاب **مختصر الأغذية**، وهو مصدر هام يمد الباحث بأنواع الأطعمة السائدة أنذاك. كما ان **كتاب الطبيخ في المغرب والأندلس** الذي الف في العصر الموحدي يعد مكملاً لهذا الكتاب، فضلاً عما تزودنا به المصادر الجغرافية وغيرها من معلومات قيّمة عن الجوانب الدقيقة من الموضوع.

بديهي أن تختلف الأطعمة حسب الشرائح الاجتماعية وحسب المناطق والبيئات. وبهذا الخصوص أورد ابن الزيات في ترجمة إبراهيم بن إسماعيل ان رجلاً أتاه «بصحفة من ثريد الدرمك بالزعفران واللحم الغنمي السمين المفود وليس مما يصنع بتلك البلاد»[١]. ولعل العبارة الأخيرة تعكس تنوع الأطعمة حسب المناطق واختلاف العادات في أنواع الأكلات المستهلكة.

مصداق ذلك ما ذكره الجغرافيون[٢] حول اهل سجلماسة الذين اعتادوا على تسمين الكلاب لأكلها، فضلاً عن حيوان يسمى عندهم الخردون او اقزيم بلسان البربر[٣]. وفي أودغشت لم يكن القمح او الخبز يستهلك إلا من طرف الأغنياء، أما العامة فاقتصروا على اكل الذرة والمقاتي[٤].

ـ واكتفى سكان الصحراء خاصة القبائل الصنهاجية بتصفيف اللحم الجاف بعد طبخه وصب الشحم المذاب أو السمن عليه، واقتصروا على شرب لبن الإبل، لذلك ظلت أبدانهم قوية صحيحة كما لاحظ البكري وغيره[٥].

ـ وتخصصت لمتونة في طعام عرف باسم «أسلو» باللهجة البربرية، ويصنع عن طريق قلي الحنطة قلياً معتدلاً، ودقها حتى تصير جريشاً، ثم تمزج بالعسل والسمن، ويخلط جميع ذلك على النار، وتوضع في المزاود فتصبح طعاماً شهياً[٦].

وفي الوقت نفسه، اشتهرت مكناسة بطبخ سمك الشولي الذي «تصنع منه الألوان بأصناف البقل»[٧]، مع أن ابن رشد اعتبر السمك مبلداً للذكاء[٨]. وانفرد اهالي فاس بصناعة طعام يدعى تارفست[٩]، بينما اعتاد الناس في بلاد غدالة، وبالذات في جزيرة أيونا على أكل لحوم السلاحف[١٠].

---

(١) **التشوف...** ص ٣٥١ ـ ٣٥٢. والدرمك هو الدقيق الأبيض.

(٢) البكري: م.س. ص ١٤٨ ـ مؤلف مجهول: **الاستبصار...** ص ٢٠١ ـ الحلبي: **خريدة العجائب...** (مخ) ورقة ١٦ ب ـ القلقشندي: **صبح الأعشى** ج ٥، ص ١٦٤.

(٣) الإدريسي: **وصف افريقيا الشمالية** ص ٦١.

(٤) البكري: م.س. ص ١٥٨ ـ مؤلف مجهول: **الاستبصار** ص ٢١٥ ـ الإدريسي: م.س. ص ٦١. والمقتت من الزيت هو الذي أغلي بالنار ومعه أفواه الطيب. وقد يكون أصل الكلمة من التقتيت، ومعناها جمع الافاوية كلها في القدر وطبخها.

(٥) المصدر نفسه ص ١٧٠ ـ **الاستبصار** م.س. ص ٢١٣ ـ ابن الخطيب: م.س. ج ٣ ص ١٣١ ـ الناصري: م.س. ص ١٩.

(٦) الإدريسي: م.س. ص ٥٩.

(٧) مؤلف مجهول: **الاستبصار**: م.س. ص ١٨٥.

(٨) المقري: **ازهار الرياض...** ج ٥ ص ٧٩ ـ عباس بن إبراهيم: **الاعلام** ج ٩ ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

(٩) مؤلف مجهول: **كتاب الطبيخ في المغرب والأندلس** ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(١٠) مؤلف مجهول: **الاستبصار** ص ٢١٥.

أما في باقي المناطق، فقد ظل الخبز اهم مادة في تغذية السكان.. واعتبر خبز الحنطة المطبوخ في التنور افضل الانواع كلها[1]، يليه خبز الشعير، ثم خبز الإرز، فالذرة فالجاورس والدخن[2]. ويذكر ابن الخطيب[3] ان الذرة من اقوات المستضعفين والفلاحين، مشيراً إلى ان اهل غرناطة يدخرون الفواكه المجففة لاكلها من حين لآخر.

وكانت معظم المأكولات تهّيأ داخل البيوت كالكسكس الذي يخلط بالسمن والقديد والبصل [4] او الكسكسو الفتياني [5]. ولعل وجود هذه الاكلة منذ العصر المرابطي لا تعزز راي Dufourcq [6] القائل بأنها لم تظهر إلا في القرن ١٣ م (٧ هـ). كما شاعت اكلة الثريد باللبن [7] او باللحم [8]، واحياناً بالفول والسمن [9]، وكذلك المجبنات بالعسل[10]، كانت اشهرها مجبنات مدينة شريس، حتى قيل أن من دخل شريس ولم يأكل فيها المجبنات فهو محروم[11]. وجرت العادة أن تؤكل في الصباح، وأن تكون ساخنة[12]. وقد استعملت المجبنات في حفلات الأعراس والختان والنزهات[13].

ومن أصناف الأطعمة الشائعة في العصر المرابطي كذلك العصيدة[14]، والهريسة المصنوعة من القمح أو الأرز أو فتات الخبز[15]، او الشحم احياناً[16]، ثم رغائف الدرمك[17] والدشيشة[18]، والمقراس[19] وهو غذاء سريع الهضم، طيب شهي يصنع من لحم الفخذ[20]، ثم الأحرش الذي يصنع

---

(١) ابن زهر: مختصر في الاغذية (مخ) ورقة ٢ ب ٣ أ، ٣ ب.
(٢) ابن خير الأشبيلي: كتاب في الفلاحة. تحقيق التهامي الناصري، طبعة فاس ١٣٥٧ هـ ص ١٣٨.
(٣) الاحاطة ج ١ ص ١٤٣.
(٤) مؤلف مجهول مناقب الشيخ ابى العباس السبتي (مخ) ورقة ١٥٦ أ. وقد جاء في امثال العامة: «تعلمني الكسكسو، ونعلمك شحل سو» انظر الزجالي: ري الأوام ج ٢ ص ١٦٤ وكذلك: الوزان: وصف افريقيا ج ١ ص ١٩٧ ـ ١٩٨.
(٥) مؤلف مجهول: كتاب الطبيخ م.س. ص ١٨١. ويعطي المؤلف تفاصيل حول كيفية طبخه.
(٦) Dufourcq, La vie quotidienne... p.105
(٧) ابن زهر: م.س. ورقة ١٠١ ب ـ الشراط: الروض العاطر الأنفاس... (مخ) ورقة ١٦٢ أ ـ ابن الزيات: م.س. ص ٣٦٨.
(٨) ابن الزيات: م.س. ص ٢٩٠ ترجمة ١٣٢.
(٩) التميمي: كتاب المستفاد (مخ). ص ٩٥ ترجمة ابو يدو ـ ص ١٠٢ ترجمة ابو معنصر ـ ابن الزيات: ص ١٠٣.
(١٠) ابن عربي: رسالة القدس ص ٣٤ ترجمة ١٤.
(١١) المقري: نفح... ج ٢، ص ٣٥.
(١٢) الزجالي: م.س. ج ١ ص ٢٣٤.
(١٣) ابن سعيد: اختصار القدح المعلى ص ١٥٦ ـ الزجالي: م.س. ج ١ ص ٢٣٥.
(١٤) العزفي: دعامة اليقين... ص ١٣١ ـ ابن قزمان: ديوانه م.س. ص ٦١٦ زجل ٢٩ ـ ابن الزيات: م.س. ص ٢٥١ ترجمة أبو محمد صالح. مؤلف مجهول: كتاب الطبيخ ص ١٩٤.
(١٥) انظر عن صناعتها: كتاب الطبيخ م.س. ص ١٩١.
(١٦) السقطي: رسالة في الحسبة م.س. ص ٣١.
(١٧) ابن عبد الملك: الذيل والتكملة ج ٨ ق ٢ ص ٤١٧ ـ العزفي: م.س. ص ١٣١.
(١٨) ابن قزمان: م.س. ص ٦٢٢ زجل ٩٣ ـ البادیسي: المقصد الشريف ص ١٠٠.
(١٩) السقطي: م.س. ص ٣٩.
(٢٠) للمزيد من التفصيل حول كيفية تهيينه انظر: مؤلف مجهول: كتاب الطبيخ م.س. ص ٢١.

من لحم مدقوق مع الأبزار والثوم[1]، ويسمى ايضاً الاسفيريا، وهو على أشكال مختلفة [2] . ويذكر السقطي [3] نوعاً آخر من الأطعمة تحت اسم البلاجة التي تصنع من بقايا الاكباد أو من اللحم الغنمي. كما يذكر المقري [4] شكلاً آخر عرف عند الاندلسيين باسم التفايا التي تحضر بلحم الضأن الفتي السمين، ويضاف إليها الملح والفلفل والكزبرة اليابسة، وشيء من ماء البصلة من فوقه مع الزيت العذب، وتطهى على النار ببندق ولوز.

وتشير بعض النصوص إلى أكلة الحساء، إذ يذكر النويري [5] انه بعد أن قطع الأمير علي بن يوسف الميرة عن جيش الموحدين، أخذ ابن تومرت يطبخها لجنوده كل يوم. كما أشار إليها ابن زهر[6] بمصطلح «الحريرة». وأورد مؤرخ آخر[7] نوعاً من الطعام عرف في الوسط المصمودي باسم آسماس. وقد أعده ابن تومرت لجماعة من انصاره، وهو عبارة عن سويق يلث بالسمن أو الزبد. ويضيف صاحب كتاب الطبيخ أكلة اخرى عرفت باسم اللمتونية [8].

وإذا كان استهلاك العسل قد شاع في المغرب الأقصى فإن الارز لم يكن يستهلك عندهم «إلا في يوم حفل أو دعوة أو مريض أو غريب اعتاد أكل الرز في بلاده»[9] .

ومن الأطعمة التي ترد أسماؤها في المصادر كذلك، فراخ الحمام، وهو نوع من الأكلات الرفيعة التي قدمت للشاعر ابن خفاجة عندما زار القاضي أبا إسحاق بن ميمون [10] وكذلك الباذنجان أكلة ابن العريف المفضلة التي دس له فيها القاضي ابن أسود السم لاغتياله[11]، فضلاً عن الجبن والزبدة والسمن[12]. كما صنع الناس المربى من الحوت والباذنجان واللفت[13].

وثمة أطعمة خاصة بالطبقة المترفة ذكرها صاحب كتاب الطبيخ صنع بعضها باللحم[14]، والبعض الآخر بالدجاج في أشكال متنوعة كالدجاجة العباسية والجعفرية والكافورية[15]، فضلاً عن

---

(١) السقطي: م.س. ص ٣٩.

(٢) مؤلف مجهول: كتاب الطبيخ م.س. ص ٢٢. وعن اشكالها انظر ص ٢٣، ٢٤.

(٣) رسالة في الحسبة م.س. ص ٣٩.

(٤) نفح الطيب... ج ٣ ص ٣٢٦.

(٥) نهاية الأرب... ج ٢٤ ص ٢٨٣ ـ العيني: تاريخ العيني (مخ) ج ٢٠ ق ٤ ص ٧٨٠.

(٦) مختصر في الاغذية (مخ) ورقة ١٦ أ، ٦ ب.

(٧) البيدق: أخبار المهدي م.س. ص ٣٣، وانظر هامش ٥٠ من هوامش المحقق.

(٨) مؤلف مجهول: كتاب الطبيخ م.س. ص ١٨٧.

(٩) العمري: م.س. (تحقيق) ص ١٢٦.

(١٠) ابن بسام: الذخيرة... ق ٣ م ٢ ص ٦٣٤.

(١١) عباس بن إبراهيم: ترجمة أبي العباس بن عطاء الله الصنهاجي (مخ) ورقة ١٣ ـ ابن سعيد: رايات... ص ٣٦.

(١٢) الطغنري: زهرة البستان... (مخ) ص ٩٤.

(١٣) عن كيفية صناعته وتربيته انظر المصدر نفسه ص ٩٣، ٩٤، ٩٩، ١٠٠. والمربّى في النص هو الأغذية المحفوظة، أي ما يسميه المغاربة بـ «المرقّد» والمشارقة بـ «المخلل» أو «الكبيس»، ويصنع من الخل والملح والماء إضافة إلى نوع من الخضر أو الفواكه أو السمك.

(١٤) مثل لون البنادق والصنهاجي الملوكي والمركاس بالجبن الرطب. انظر: مؤلف مجهول: كتاب الطبيخ: م.س. ص ٢٢، ٢٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٠، ٣٦، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٣.

الأمخاخ[1] ثم الشواء الذي يلث بالسمن ويملح ويقطع بالسكين[2].

ويستشف من ديوان ابن قزمان[3] بعض الأطعمة التي كانت تقدم في شهر رمضان كالجوذباه. كما يستخلص منه كيفية استغلال لحم عيد الأضحى إما بقليه أو جعله قديداً أو شوائه بالنار بعد تمليحه[4]، أو طبخه لصناعة ثريد بالبيض واللحم[5].

ومن ألوان الأطعمة الأخرى التي راجت في العصر المرابطي ما عرف بالمثلث الذي كان يصنع باللحم والزعفران والخل والبقل والباذنجان والقرع والجزر أو رؤوس الحسن دون ورقه[6]. كما وجدت بعض الأكلات المتواضعة التي انتقد العامة تقديمها للضيوف مثل بركوكش والفجالة والقنبيط[7].

وقد بالغ الأندلسيون في استعمال التوابل إذ أشار أحد الجغرافيين[8]. إلى أن أهل بسطة يكثرون من استعمال الزعفران. لكن يبدو أن سكان الأندلس عامة استعملوا كل التوابل الأخرى من كزبر وفلفل وكمون وملح ومرق وبقل الروم وخل[9].

وتبرز من خلال أزجال ابن قزمان[10] بعض الأكلات الخفيفة التي لا تتطلب الطبخ في القدور مثل الجبن والغرنوق الذي يتكون من رئات الذبائح مقلية أو مشوية.

ويمدنا ابن خير الأشبيلي[11] الذي عاش في الحقبة موضوع الدراسة بطريقة تهييء الزيتون وكيفية استعماله في الأغذية، وكذلك طريقة صناعة الرُب.

وإلى جانب الأطعمة التي كانت تطبخ في البيت، كانت هناك أطعمة أخرى تصنع في الأسواق

---

(١) السقطي: م.س. ص ٤٠.

(٢) الوزان: م.س. ج ١ ص ١٩٧.

(٣) انظر زجل ١٣٧ ص ٨٦٤ وفيه يقول:

جوذباه قمح الضيف إينكم إخواني رمضان ذا مقبل الخبر قد جاني

(٤) نفسه ص ٥٢٤ ويقول:

واش إلا القلايا والقديد المشرح
وشواي لجنب وانا جالس نملح
ونصفف عل النار ثم نبتدي نملخ

(٥) المصدر نفسه ص ٤٣٦ زجل ٦٧ ويقول فيه:

قديرا مغسول بإلقاء عل النار والملح والكسفور وفضلة إبزار
ودق فإذا رايت ينضج بصفار ضرب بعد بيضك اثرد ثريدك

(٦) مجهول: كتاب في الطبيخ م.س. ص ٢٢٠.

(٧) عبرت أمثالهم عن ذلك: «فجالة السلق، بعد علي» مثل رقم ١٧٧٧ وكذلك: «قنبيط لس بفبيط» مثل رقم ١٧٨٤. انظر: الزجالي: م.س. ج ١ ص ٢٣٧.

(٨) العمري: م.س. (تحقيق) ص ١٦٣.

(٩) مؤلف مجهول: كتاب الطبيخ م.س. ص ٥٢، ٥٦.

(١٠) انظر ديوانه: زجل ٦٣ ص ٦٣ وزجل ٨ ص ٥٢.

(١١) كتاب في الفلاحة م.س. ص ٦٠ ـ ٦١ ويقول: مخذ زيتوناً طيباً من زيتون قطف بالايدي، فرصّه بالعود وضعه في إناء وصب عليه ماء وملحاً جريشاً وغط الإناء بورق البسباس اياماً ثم انثر عليه كموناً وملحاً. اما عن الرُب، الذي يُصنع من عصير العنب، وكيفية صناعته ليصبح شراباً عذباً، فانظر المصدر نفسه ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

كالإسفنج[1]، وكذا بعض الحلويات.

ولا سبيل إلى الشك في براعة الأندلسيين والمغاربة في صناعة شتى أشكال الحلويات كالكعك والمسمنات والشهدة[2]، والخشكلان والمشماش والسنسبوك والقطائف العباسية والمعسل والزلابية[3] والجوزنيقات والقاهريات[4]. وقد اتقنت الطباخات السودانيات تهيىء هذا الصنف الأخير كما يؤكد البكري[5].

وتميزت حلويات المغرب الأقصى بكثرة العسل والزيت المستعملة فيها[6]. ودعا ابن عبدون[7] صانعي الكعك إلى إجادته وطبخه، وأن لا يكون رقيقاً. ويبدو أن الرعايا فضلوا صنع الكعك بأيديهم عوض شرائها من السوق، ربما لعدم اتقان صنعها من طرف البائع. أو عدم احتوائها على عناصر الجودة. كما اشتهرت الحلوى المعروفة بالمدائن، وكانت تصنع في عيد النيروز[8].

وغني عن القول أن القهوة والشاي لم يعرفا في العصر المرابطي. فرغم ورود مصطلح قهوة في ازجال ابن قزمان[9]، فإنه كان يقصد بها الخمر. أما بالنسبة للشاي فقد لاحظ T. Legendre في رحلته المنشورة بمستندات دوكاستر[10] أنه لم يدخل إلى المغرب إلا سنة ١٦٦٥ م، بل إن Miège[11] لا يقر بوجوده إلا في منتصف القرن ١٨ م، لكن النعنع وجد في الحقبة المرابطية، شفيعنا في ذلك نصيحة ابن زهر[12] بتناوله في آخر كل أكلة.

وأخيراً من المفيد أن نذكر طريقة تناول الطعام. فقد كان أفراد العائلة يجلسون على الأرض، ويحلقون حول موائد منخفضة ويأكل الجميع باليد. وإذا تعلق الأمر بكسكسو، تناوله الجميع في صحن واحد بدون ملاعق. ويكون المرق واللحم معاً في قدر من فخار يتناول كل واحد منهم قطعة اللحم التي تعجبه، ويضعها أمامه دون تقطيع، ولا يستعمل السكين، وإنما تمسك قطعة اللحم باليد

---

(١) الإدريسي: م.س. ص ٦٥ ـ ابن الزيات: م.س. ص ٢٤٤. ترجمة أبو إبراهيم إسحاق الهزجري.
(٢) ابن زهر: م .س. ورقة ٥ أ ـ السقطي: م.س. ص ٣٩.
(٣) مؤلف مجهول: كتاب الطبيخ م.س. ص ٢٠٢، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٤، ٢١٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢١١.
(٥) المغرب... م.س. ص ١٥٨ ـ مؤلف مجهول: الاستبصار... م.س. ص ٢١٦.
(٦) القلقشندي: م.س. ج ٥ ص ١٧٥ ـ العمري: م.س. (مخ) ورقة ١٠٧ ب.
(٧) رسالة في الحسبة م.س. ص ٤٦.
(٨) عن هذه الحلوى وكيفية صناعتها. انظر: ابن عبد الملك: م.س. ج ١ ق ٢ ص ٥٦٥ ـ ٥٦٦.
(٩) انظر ديوانه ص ٦٣٢ زجل ٩٤، وكذلك ص ٨٧٤ زجل ١٣٩ وفيه يقول:
اسقني ذا القهوة حتى تنشط . واخلط بما إن اردت أن تخلط
كما ورد هذا المصطلح في إحدى قصائد ابن عباد الذي قال في إحدى جواريه:
روعها البرق وفي كفها برق من القهوة لماع
انظر: المقري: نفح... ج ٤ ص ٢٦٢ وكذلك: ازهار...: ج ٣ ص ١١٥، ١٣٤.
(١٠) السلسلة الأولى: السعديون ج ٣ ص ٦٩١، ٧٣٩ انظر: بنعبد الله: المعجم التاريخي ص ٤٠.
(١١) Origine et developpement de la consommation du thé au Maroc B.E.S.M Vol XX N°71 Janvier 1957. p.380.
(١٢) مختصر في الأغذية م.س. ورقة ٦٧ ب.

وينهش منها بالأسنان قدر المستطاع[1].

وتقدم الوجبات ثلاث مرات في اليوم[2]. وقد انتقد الطرْطوشي[3] من يقدمون الفاكهة على اللحم، وكذلك من يتخذون الألوان والأكل على الخوان، ويستعملون آنية الفضة. وغني عن القول أن بعض الناس عرفوا بنهمهم وشرههم في الأكل كما تؤكد ذلك بعض القصائد الشعرية[4]. وعلى العموم فإن سكان الحواضر تميزوابكثرة أكلهم إذ اعتادوا على اتخاذ أشكال متعددة من الأطعمة المملوءة بالأدم والتوابل، بينما خالفهم أهل البادية الذين اقتصروا على القليل من الأكل، الخالي من الأدم[5].

ثانياً: الأزياء \

من المتعارف عليه أن الزي يعد شكلاً ثقافياً يجسد رؤية الجماعة والفرد لمجموعة من القيم والمعايير الاجتماعية. وهو حسب هيغل اللحظة التي يصبح فيها المحسوس دالاً، أي انه يجسد ما يتخذه الجسد البشري كي يصبح حاملاً لمجموعة من الدلالات والعلامات، ومن ثم فإن وظيفة اللباس تكمن في إبراز اختلافات الامتيازات الاجتماعية والمهنية[6]. ويغلب على ظننا أن هذه القاعدة تنطبق على موضوع الدراسة. ويمكن أن نسوق كدليل على صحتها مثال اللثام. فقد منع ابن عبدون[7] جميع طبقات الناس من لباسه بدعوى أنه زي خاص بالمرابطين يتميزون به عن غيرهم من الطبقات الاجتماعية الأخرى. مما يؤكد أن اللباس ما هو إلا تجسيد للتمايز الاجتماعي.

ونظراً لأهمية اللثام كصنف في الأزياء السائدة، وكظاهرة ارتبطت بالمرابطين، فضلاً عما تحمله من رموز ودلالات تعكس بعض مظاهر الحياة الاجتماعية، من المفيد أن نبحث عن أصله وما يحمله من دلالات اجتماعية.

تضاربت آراء المؤرخين وغيرهم حول أسباب اتخاذ المرابطين اللثام، ويعد ابن حوقل[8] أقدم جغرافي ذكر هذه العادة في اللباس بنوع من التركيز، فكشف أن أفراد القبائل الصنهاجية يتلثمون منذ طفولتهم، وينشأون على تلك الحالة. ويفسر هذه العادة بكونهم اعتبروا «الفم سوءة تستحق الستر كالعورة لما يخرج منه، إذ ما يخرج منه عندهم أنتن مما يخرج من العورة». ويزكي هذا النص

---

(١) الوزان: م.س. ج ١ ص ١٩٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٣) كتاب الحوادث والبدع ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٤) الأصفهاني: م.س. ق ٤ ج ٢ ص ١٥ ويورد أبياتاً شعرية للشاعر السميسر الذي عاش في هذه الحقبة يصف

(٥) أكولاً:

يا أكلا ما اشتهاه وشاتم الطب والطبيب
ثمار ما قد غرست تجني فانتظر السقم عن قريب
يسمع الداء كل يوم أغذية السوء كالذنوب

ابن خلدون. المقدمة ج ٣ ص ٩٤٧ ـ ٩٤٨.

(٦) انظر بارت. «الجسد أيضاً وأيضاً». مجلة العرب والفكر العالمي ع ٧ صيف ١٩٨٩ ص ١٤٤ ـ ١٤٥

(٧) رسالة في الحسبة ص ٢٨.

(٨) صورة الأرض ص ٩٩.

ويكمله ما جاء في سياق حديث البكري[1] بصدد هذه الظاهرة حين أوضح أن الملثمين يسمون من خالف زيهم (أي لثامهم) بأفواه الذبان، إشارة إلى الرائحة الكريهة التي ذكرها ابن حوقل، وهي الرائحة التي تكون سبباً في جلب الذباب إلى الفم.

ومما يزيد من تماسك النصين السابقين ويثبتهما رواية ذكرها النويري[2] مفادها أن شيخاً من الملثمين شوهد منزوياً في ضفة نهر يغسل ملابسه وهو عاري الجسم، وعورته بارزة يغسل بيده اليمنى، ويستر باليد الأخرى وجهه. فلما طلب منه أن يستر عورته غطى وجهه وكأنه عورته الحقيقية، مما يجعلنا نستخلص أن المرابطين اعتبروا الفم عورة واتخذوا اللثام لسترها.

رغم أهمية هذا التعليل، لا يسع الباحث إلا أن يبدي بعض الشك في صحته. ومما يبرر هذا الشك أن النساء المرابطيات لا يتلثمن، فلو كان الأمر يتعلق بعيب مثل الذي ذكرته النصوص السالفة لانطبق على النساء، مما يدعو إلى التحفظ من هذا الحكم.

ويذكر صاحب الحلل الموشية[3] والسعدي[4] أن سبب تلثم المرابطين يرجع إلى أن أحد الأحبار أخبر ملكاً من ملوك التبابعة بحوادث المستقبل، وأن الله سيبعث رسولاً يكون آخر الأنبياء، فآمن به وصدق ودعا رعيته إلى الإيمان بما آمن به، فلم تجبه إلا طائفة من قومه حمير. ولما توفي غلب أهل الكفر على أهل الإيمان فتتبعوهم بالقتل والتشريد، فاضطر البعض إلى التلثم تمويهاً على أعدائهم، وتفرقوا في الأقطار حتى وصلوا للمغرب، ومنذئذ اتخذوا اللثام سنّة.

بيد أن هذه الرواية تبقى بدورها ضعيفة، فإلى جانب ما تنطوي عليه من طابع خرافي، فإنها لا تساير المنطق التاريخي. فلو افترضنا أن الملثمين اتخذوا اللثام سنة وشعاراً منذ مجيئهم من المشرق، فإننا لا نجد ما نبرر به تخلي إخوانهم الذين استقروا في شمال المغرب الأقصى عن استعماله. قد يعترض على هذه الحجة بالظروف المناخية التي تميزت برطوبتها في الشمال، لكننا نعلم أنّ صنهاجة الجنوب رغم دخولهم المغرب والأندلس التي يسودها مناخ معتدل، لم يتخلوا قط عن اتخاذ اللثام.

ويعلل كل من ابن الأثير[5]، وابن خلكان[6] وغيرهما من جمهرة المؤرخين[7] أسباب اتخاذ اللثام كزي رسمي للمرابطين برواية مؤداها أن طائفة من لمتونة خرجت غازية، غير أن العدو خالفها إلى ديارها التي لم يكن يوجد بها إلا الشيوخ والصبيان والنساء. فلما تأكد المشايخ أنه العدو، أمروا النساء أن يرتدين ثياب الرجال ويجعلن اللثام ويضيقنه حتى لا يعرفن ثم يحملن السلاح، ففعلن ذلك تمويهاً على العدو الذي حسبهن رجالاً، فآثر سوق النعم والغنائم والرحيل عنهم. لكن رجال لمتونة

---

(1) المغرب... ص ١٧٠.

(2) نهاية الأرب... ج ٢٤ ص ٢٦٤.

(3) مؤلف مجهول: الحلل... ص ١٨ ـ ١٩.

(4) تاريخ السودان ص ٢٥ ـ ٢٦.

(5) الكامل في التاريخ ج ٨ ص ٧٦.

(6) وفيات الأعيان ج ٧ ص ٣٧.

(7) ابن الوردي: تاريخ ابن الوردي ج ١ ص ٣٥٦ ـ أبو الفدا: المختصر في أخبار البشر ص ١٧٥ ـ اليافعي: مرآة الجنان... ص ١٦٥ ـ ابن المعسكر: الخبر المعرب... (مخ) ص ١٧٤. وانظر كذلك المشرفي: الحلل البهية... (مخ) ص ٧١ ـ الناصري: م.س. ج ٢ ص ٣ ـ ٤ ـ حركات: المغرب عبر التاريخ ج ١ ص ١٦٥.

عادوا في اللحظة المناسبة فوضعوا المعتدين بين فكّي كماشة، وبطشوا بهم. ومنذئذ اتخذوا اللثام سنّة يلازمونها ويتبركون بها.

ويخيّل إلينا ان هذه الرواية كذلك لا ترقى إلى مستوى الحقيقة التاريخية، لأن استعمال اللثام كوسيلة للخدعة في إحدى المعارك يستلزم تغيير «التكتيك» الحربي في المعارك الأخرى اللاحقة للإيقاع بالعدو، وليس الاستمرار في لباسه. كما أن عدم استعماله من قبل النساء واتخاذه سنّة يلازمنها، رغم أن الانتصار تحقق بفضل تلثمهن، يدعو إلى الشك في صحة أصل هذه العادة.

وثمة تعليل أخر فسر به أحد الشعراء[١] ظاهرة اللثام، إذ ذكر أن المرابطين تلثموا من كثرة الحياء والحشمة والشجاعة والاستعداد لخوض الحروب[٢]. لكن هذا التعليل يندرج في سياق المدح الذي جبل عليه الشعراء بما يقتضيه ذلك من اختلاق الفضائل والشمائل رجاء في نيل الهبات والانعامات.

ويطالعنا العمري[٣] بتعليل أخر لا يتماشى مع المنطق التاريخي إذ ذكر وهو بصدد الحديث عن رجال مسوفة انهم يتلثمون لإظهار الحزن على المهدي بن تومرت! وهذا تعليل لا يحتاج إلى تعليق؛ بينما أكد بعض المؤرخين[٤] على عامل المناخ حين فسروا اتخاذ المرابطين للثام بشدة الحر. وهذه نقطة تتطلب وقفة ومناقشة.

قدم دلافوس Delafosse[٥] فرضية أساسها أن تغير المناخ بالصحراء من الرطوبة إلى الجفاف لم يسفر عن انتقال السكان المقيمين بها، بل غيروا أسلوب العيش، فتحولوا من مزارعين إلى رعاة. وللحفاظ على وجوههم وشفاههم من لفح الرياح والرمال التي تسبب العطش اتخذوا اللثام.

لكن تفسير هذه العادة بعوامل مناخية لا يمكن أن تسلم كذلك من بعض الانتقاد. فلو أن ظروف الصحراء دفعت المرابطين إلى اتخاذ اللثام، فلماذا ظلوا متشبثين به رغم نزوحهم إلى المغرب والأندلس حيث المناخ يختلف كلياً عن مناخ الصحراء.

والملاحظ أن اجتهادات الدارسين المحدثين تباينت بخصوص الموضوع، فمنهم من عزا عادة اللثام إلى أن المرابطين اتخذوا في أعراسهم نوعاً خاصاً من الحجاب[٦]، أو انهم لبسوه اتقاء من شر

---

(١) هو الشاعر الفقيه الكاتب ابو محمد بن حامد الذي قال بهذا الخصوص:

ملك شرف العلا من حمير   وإن انتموا صنهاجة فهم هم
لما حووا احواز كل فضيلة   غلب الحياء عليهم فتلثموا

انظر: ابن ابي زرع م.س. ص ١٣٧.

(٢) ابن خفاجة: ديوان ابن خفاجة ص ٢٤٦ ويقول بهذا الخصوص:

من اسرة يتلثمون إلى الوغى   يوم الحفيظة بالعجاج الاقتم

(٣) مسالك الابصار... (مخ) ج ٣ ق ١ ص ٧٤.

(٤) العيني: م.س. (مخ) ج ٢٠ ق ٤ ص ٥٩٩ - ابن خلكان: م.س. ج ٧ ص ١٢٩ - النويري: م.س. ص ٢٦٣ - اليافعي: م.س. ص ١٦٦. عباس نصر الله: دولة المرابطين في المغرب والاندلس: عهد يوسف بن تاشفين. بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٥، ص ١٣.

(٥) Les relations du Maroc avec le soudan à travers les âges. Hes. 1924. T. IV 2ème tri. p.156.

(٦) اشباخ: تاريخ الاندلس... م.س. ص ٦٣.

العين[1]، وهي عادة مأخوذة من زنوج افريقيا[2] بينما ردها البعض إلى اصول دينية سحرية قديمة[3]، في حين رأى البعض ان الصنهاجيين تلثموا حتى يمتاز شيخهم من شابهم ونساؤهم من رجالهم استعداداً لرد اي عدوان[4]. غير أن هذه التفسيرات تبقى مجرد تخمينات تعوزها النصوص أحياناً، وتناقضها أحياناً أخرى.

ما يمكن إضافته إلى هذه الاجتهادات، فتوى لابن رشد[5] تلقي اضواء جديدة على هذه المسألة. واهميتها تكمن في عدم مسايرتها للروايات التي قدمها المؤرخون، إذ ترجع سبب تلثم المرابطين إلى العادة والعرف، ثم تربطها ببداية الدعوة الإصلاحية. فعندما سئل الفقيه الأندلسي عن «زي المرابطين من التلثم هل واجب عليه لزوماً أم يستحب او يكره» اجاب بأن «تلثيم المرابطين زيهم الذي اختاروه لأنفسهم نشأوا عليه وتوارثوه خلفاً عن سلف». فهو يفسر تلثم المرابطين بالعادة المتوارثة، إلا أنه يضيف بأنهم اتخذوا ذلك شعارهم في أول امرهم حين بدأوا دعوتهم الدينية، فهل معنى ذلك أن المرابطين لم يتلثموا إلا بعد ظهور حركتهم الإصلاحية مع عبد الله بن ياسين؟

قد نجد تكاملاً بين نص ابن رشد الآنف الذكر، ونص ابي الفدا[6] الذي ذكر أن المرابطين «كانوا يتلثمون على عادة العرب. فلما ملكوا ضيقوا لثامهم ليتميزوا به». ويغلب على الظن أن ما يقصده ابن رشد من كونهم اتخذوا اللثام شعاراً يتميزون به عن غيرهم ليس هو اللثام في حد ذاته، لأن كثيراً من القبائل كانت تتلثم، بل كان يقصد الشكل الجديد الذي اتخذه المرابطون في طريقة تلثيمهم، وهي طريقة مغايرة لعادة العرب. فإذا كان هؤلاء قد استعملوا لثاماً واسعاً، فإن المرابطين تميزوا عنهم وعن سائر الأمم كما يؤكد ابن رشد بتضييقه، لكن هذا الأخير لا يفسر لنا كيفية هذا التضييق. ولحسن الحظ فإن البكري[7] يكمل ما أغفله الفقيه، فيشير إلى أنهم كانوا يلبسون نقاباً فوق اللثام، ولا يبدو من وجوههم غير محاجر أعينهم، ومعنى ذلك أن تضييق اللثام شمل إضافة نقاب آخر على الرأس، وبهذا الشكل الجديد تميزوا عن سائر القبائل العربية والصحراوية التي كانت تتخذ اللثام.

فإذا صحت هذه الظنون كما يبدو من تكامل النصوص الأخيرة، فإننا نخرج بهذه النتائج:

١ ـ سمي المرابطون بالملثمين لا بسبب اتخاذهم اللثام، لأن معظم القبائل العربية وغيرها من قبائل السودان كانت تتخذه، ومع ذلك لم يطلق عليها هذا الاسم، بل لأن شكل لثام المرابطين اختلف.

---

(١) جوليان: تاريخ افريقيا الشمالية ترجمة محمد مزالي والبشير سلامة. تونس، الدار العربية للكتاب ١٩٧٨. ج ٢ ص ١٠٤ ـ عنان: دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، القاهرة، ١٩٦٩ (ط ٢) ص ٢٩٩.

(٢) العبادي: الصفحات الأولى من تاريخ المرابطين م.س. ص ٤٩ ـ في تاريخ المغرب والأندلس ص ٢٨٩.

(٣) شعيرة: المرابطون: تاريخهم السياسي م.س. ص ٢١ ـ إبراهيم زغروت: الجيش في عهدي المرابطين والموحدين. رسالة ماجستير (مرقونة) ص ٧١.

(٤) ابن عثمان المراكشي: الجامعة اليوسفية بمراكش في تسعمائة سنة. الرباط ١٩٣٧، ص ١٣.

(٥) وردت عند البرزلي: م.س. ص ٣٢.

(٦) المختصر في اخبار البشر ص ١٧٧.

(٧) المغرب... ص ١٧٠. ويسمي العمري النقاب بالبرقع مبيناً ان لونه كان أزرق. انظر: مسالك الأبصار... (مخ) ج ٣ ق ١ ص ٧٤.

عن شكل اللثام الذي اعتادته مختلف القبائل: وقد أبرز البكري هذا الشكل الجديد حين كشف أنهم أضافوا إلى اللثام نقاباً، وهو ما يبرر صحة فتوى ابن رشد القائلة بأنهم ارادوا أن يتميزوا به عن سائر الأمم. اي انهم اضافوا نقاباً إلى اللثام للتميز عن سائر القبائل.

٢ ـ إن المرابطين قبل دخولهم الإسلام لم يكونوا يتنقبون، بل إن هذه العادة في اللباس لم تبدأ إلا مع بداية حركتهم الإصلاحية، كما تنص فتوى ابن رشد، وتعضدها رواية ابي الفدا القائلة بأنهم «لما ملكوا ضيقوا لثامهم ليتميزوا به».

ولا يجد الدارس صعوبة في تفسير استمرار المرابطين في التزيي باللثام إبان مرحلة بسط نفوذهم على المغرب والأندلس، فقد أصبح هذا الأخير دالاً على الفئة الحاكمة[١]، ومعبراً عن الجاه والنفوذ: نجد مصداقاً لظنوننا عدم السماح لغير المرابطين باستعماله[٢]. وتعكس الرسالة التي كتبها ابن أبي الخصال عن الأمير علي بن يوسف إلى حامية بلنسية هذه الحقيقة[٣]. ومما يؤكد ذلك أيضاً أن بعض عبيد المرابطين تزيّوا باللثام للظهور بمظهر السلطة والنفوذ، فروعوا الناس وآكلوا أموالهم، الشيء الذي يسمح بالقول أن اللثام كان خاصاً بأرستقراطية المرابطين، ثم أخذ العامة والعبيد يتطاولون عليه متشبهين بهم رغبة في السطوة والنفوذ. وهذا ما أثار غضب واستنكار ابن عبدون[٤]، فطالب «ألا يتلثم إلا مرابطي». فاللثام إذن عكس القناعات التي يحملها المرابطي، والطموح الذي كان يحدو كل الشرائح الاجتماعية لتحسين وضعيتها وفرض وزنها داخل المجتمع.

ومما يعزز القول بأن اللثام أصبح تعبيراً عن وضع اجتماعي متميز، أن أبا إسحاق بن يحيى المسوفي التقى بأحد مشايخ الصوفية وسأله عن كيفية الالتحاق بأهل الزهد والمريدين، فأمره الشيخ بإزالة اللثام عن وجهه كدليل على تواضعه، وإزالة ما في نفسه من كبرياء وترفع عن الناس[٥]، كما أن كثرة الأمداح التي قيلت في المرابطين، خصصت للإشادة بلثامهم[٦]، مما يعكس أهميته كقيمة ورمز لطبقة مترفعة في المجتمع.

ويبدو أن نوع القماش الذي كان يلثم به المرابطون قد تغير بعد استيلائهم على السلطة إذ

---

(١) ابن قزمان: م.س. ص ٤٥٤ زجل ٧٠. ويعبر عن ذلك بقوله:

بالذي يعطيك رضا الأمير ايك تلثم إلا كبير

(٢) ابن عبدون: رسالة في القضاء والحسبة (نشرة بروفنسال) القاهرة، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية. ١١٥٥. ص ٢٨ .. Cornevin. **Histoire de l'Afrique** T1. p.321 - Margais. **LaBerberie Musulmane**, p.244

(٣) مما جاء فيها: «فلولا من لدينا من ذويكم وضراعتكم إلينا فيكم لألحقناكم عجلاً بصحرائكم، وطهرنا الجزيرة من رخصائكم، بعد ان نوسعكم عقاباً ونجد أن لا تلووا على وجه نقباً». انظر حسن مؤنس: «نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين: ٥٢٠/١١٢٦ إلى ٥٤٠/١١٤٥». **مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية**، مدريد ١٩٥٥. م ١ ع ٣، ص ١١٨.

(٤) ابن عبدون: م.س. ص ٢٨.

(٥) ابن الزيات: م.س. ص ٢٥٤. ترجمة ابن يوغان.

(٦) ابن خفاجة: م.س. ص ١٢٦. ومما قاله في القائد أبي الطاهر تميم.

ووجه وضيء شف عنه لثامه كما شف رقراق الغمام عن البدر

انظر أمداحاً اخرى وردت في اللثام في المصدرنفسه ص ١٧٠ ـ ٢١٤.

صاروا يستعلمون ثوباً ليناً رقيقاً يدعى الريط او نوعاً آخر يسمى السابرية[1] كما تغير لون اللثام من اللون الأزرق الذي ساد قبل بداية الدعوة المرابطية[2] إلى اللون الأسود، وهو شيء بديهي إذا علمنا ان المرابطين اتخذوا كل رموز العباسيين بما في ذلك اللون الأسود، ويؤكد من ناحية أخرى أن ارتباط المرابطين بالعباسيين بدأ منذ البداية الأولى لحركتهم، مما يعزز فكرة سيولة المد السني في العالم الإسلامي شرقاً وغرباً.

وعلى كل حال، فإن عادة لباس اللثام ظلت غريبة على الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس، واعتبرت شذوذاً وخروجاً عن المألوف، بل عيباً كبيراً استغله ابن تومرت لتلويث سمعة المرابطين[3] وتشبيههم بالنساء[4].

— إلى جانب اللثام الذي انفرد المرابطون بلباسه، تمدنا المصادر بأنواع الأزياء التي اعتادت مختلف الشرائح الاجتماعية على ارتدائها. وقد تنوعت حسب وضعيتهم المادية وبيئتهم الحضرية او البدوية.

يتجلى أثر الوضع المادي واضحاً في اختلاف الأزياء من طبقة لأخرى. فعلى الرغم من دعوة الحضرمي[5] إلى الاعتدال في اللباس، فإن طبقة الخاصة ابت إلا ان ترتدي افخر الثياب. وقد سبق القول ان الإنتاج الصناعي كرس للصناعات الكمالية بما فيها الأزياء الفاخرة لازدياد طلب الأرستقراطية عليها، لذلك تنوعت ملابسها، وتعددت أشكالها حسب المناسبات والطقس السائد. ذكر ابن عبد الملك في ترجمة أحمد بن يحيى العبدري (ت ٥٦٦ هـ) أنه «عمد إلى أزياء الملابس التي جرت عادة المترفين باستعمالها في فصل شدة القر كالفرا وثياب الملف والقباطي والبرانس»[6]. ولم تفت ابن قزمان الإشارة إلى لباس الفراء والإعراب عن أمنيته في الحصول عليه لعدم قدرته على شرائه[7]. ويقدم لنا من خلال أزجاله صوراً متعددة عن أنواع الأزياء التي شاعت بالأندلس خلال العصر المرابطي، وعلى الخصوص الملابس الباهظة الثمن مثل اللاذ الذي هو نوع من الحرير والقز، واللاس وهو صنف من اللاسة المصرية او Raso القشتالية، وهما معاً من المنتوجات الغالية، فضلاً

(١) يظهر ذلك من خلال هذه الابيات التي مدح بها أحد قضاة المرية المرابطين:

إذا لثموا بالريط خلت وجوههم	ازاهر تبدو من فتوق كمائم
وإذا لثموا بالسابرية أظهروا	عيون الأفاعي من جلود الأراقم

انظر ابن دحية: م.س. ص ٩١ ـ ابن عبد الملك: ج ٤ ص ٩. الريط او الرياط مفردها ريطة وهي ثوب رقيق لين يشبه المنديل كان يتلثم به المرابطون. والسابرية ثوب رقيق جيد ينسب إلى سابور إحدى مدائن فارس كان يتلثم به المرابطون ايضاً.

(٢) العمري: م.س. ص ٧٤.

(٣) البيدق: م.س. ص ٢٧. ويذكر ان ابن تومرت دخل جامع علي بن يوسف، فوجد الأمير المرابطي ملثماً فوصفه بالجارية.

(٤) انظر: اعز ما يطلب... ص ٢٤٧ ـ ابن القطان. م.س. ص ٤٦. الغبريني: عنوان الدراية... طبعة الجزائر ١٣٢٨ هـ. ص ٣٤، ترجمة ٢.

(٥) الإشارة في تدبير الإمارة ص ٦٨.

(٦) الذيل والتكملة ج ١ ق ٢ ص ٥٥٦.

(٧) انظر ديوانه، زجل ١٣١.

عن الغفائر وعمائم الدبيق[1]، والسوسية، وهو ثوب كان يستورد من مدينة سوسة بأفريقية[2].

كما ذكر بعض الملابس الخاصة بالمناسبات والأعياد، والتي كان البعض يفضل خياطتها حتى تأتي في الجودة والأناقة حسبما يريدها صاحبها. ويذكر من جملتها البرون أو ما يعرف بالفوقية التي تلبس فوق القفطان، ثم المنديل المخروط الأكمام، والقباطي غير المكممة[3].

والراجح أن البرانس ذات اللون الأبيض خصصت للفقهاء[4]، بينما خصصت العمائم الخضر للقضاة والكتاب ورؤساء الجند كزي رسمي. بينما لم يكن عامة الأندلسيين يتعممون أصلاً[5].

ويتضح اثر البيئة في اختلاف الأزياء إذا قارنا لباس أهل الأندلس مع أهل المغرب الأقصى. ذلك أن التأثير الإفرنجي في الزي الأندلسي ظهر واضحاً[6]، وعلى الخصوص في الملابس الحريرية المطرزة والقلانس[7]. وفي هذا الصدد ذكر ابن الخطيب عن ابن مردنيش أمير شرق الأندلس إبان العصر المرابطي الأخير، أنه «مال إلى اتخاذ زي الروم»[8]. كما اكد مؤرخ آخر أن أمراء واجناد الأندلس غالباً ما تزيّوا بزي النصارى[9]. وعند حديثه عن أنواع الأزياء التي شاعت خلال العصر المرابطي، وخصوصاً الباهظة الثمن، يشير إلى إشتراك الأندلسيين ـ نصارى ومسلمين ـ في صناعته من جلد القلنية[10]، مما يدل على التأثير النصراني في هذا اللباس الفاخر. ومن البراهين الأخرى التي نسوقها للدلالة على التأثير الإفرنجي في الزي الأندلسي أن مصطلح «فشطان» عرف في اللغة العامية، ويعني «ثياب الروم»[11].

وقلما وجد أندلسي يسير دون طيلسان،وهوثوب موصول بغطاء الرأس. إلا أن الأعيان وحدهم كانوا يضعونه على رؤوسهم. أما العامة فيلقونه على الكتف[12]،ويلبسون غفائر الصوف ذات اللون الأحمر والأخضر. بينما ظل اللون الأصفر خاصاً باليهود، وإن كانت النصوص تذكر أن ابن قزمان لبس غفارة صفراء، ولكنه لم يسلم من الانتقاد والتعيير[13].

---

(1) المصدر نفسه ص ٥٠٠ زجل ٨٧ ويقول فيه:

وانا الس (اي بنفسي)	منذ كنت لباس	لاذ	ثياب	على	بطاين	لاس
وغفاير	ملاح	على	اجناس	وعمائم	دبيق	تساوي	مال

(2) المصدر نفسه ص ٨٤٤ زجل ١٣٣.

(3) المصدر نفسه، زجل ٩٨.

(4) العمري: مسالك... (تحقيق) ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(5) ابن الخطيب: الإحاطة... ج ١ ص ١٤٢.

(6) غنيمة: تاريخ الجامعات الإسلامية الكبرى م.س. ص ٢٩١ ـ عفيفي: المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها م.س. ج ٣ ص ١٣٨. حركات: م.س. ج ١ ص ٢٣٦.

(7) السامرائي: علاقات المرابطين بالممالك الإسبانية بالأندلس وبالدول الإسلامية م.س. ص ٤٠٧ ـ بروفنسال: حضارة العرب في الأندلس م.س. ص ٨٦.

(8) اعمال الاعلام ـ تحقيق بروفنسال ص ٢٦١.

(9) المقري: نفح... ج ٢ ص ١١١ (طبعة مصر).

(10) المصدر نفسه ص ٦٢.

(11) الاهواني: الفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي م.س. ج ٢، ص ٣٠٢.

(12) العمري: م.س. (تحقيق) ص ١٥٩.

(13) السيوطي: نزهة الجلساء من اشعار النساء ص ٩٩ ـ ١٠٠ ويذكر ان نزهة بنت القلاعي عندما رات ابن قزمان =

وكان للفصول أثرها في تغيير الملابس. ففي الشتاء جرت العادة أن يلبس الجوخ، بينما تلبس في الربيع أثواب الخز دون بطائن ولا أكمام، في حين تميزت ثياب الصيف بخفتها[1] ولونها الأبيض، وشكلت من الكتان والحرير والقطن والأردية الأفريقية والمقاطع التونسية والمآزر المشفوعة[2].

وعلى العموم، اشتهر الأندلسيون بالنظافة والتأنق في الملبس. فعند حديثه عن سكان مدينة شريس، يذكر المقري أن «لأهلها همم وظرف في اللباس»[3] كما يذكر الذهبي في ترجمة خلف بن إبراهيم (ت ٥١١ هـ) أنه كان «جميل المنظر والملبس»[4]. لذلك لا غرابة أن تثير الأقمصة الأندلسية إعجاب بعض الكتاب الذين أطلقوا عنان أقلامهم لوصفها والإشادة بها[5].

وفي الوقت ذاته، اتقن الأندلسيون ترتيب الأزياء واختيار الألوان. فالثوب الأزرق تناسبه الغفارة الخضراء[6]، والخلد الرماني يلبس تحت القميص [7]. واستحسنوا أن تتخلل الملابس طروز، وأن تجعل لها ذيول تسدل بشكل مستو يزيد اللباس روعة وأناقة [8].

وثمة ظاهرة لاحظها ابن باجة[9]، وتتعلق ببعض الناس الذين كانوا يلبسون الملابس الأنيقة فوق الملابس الخشنة إخفاء لوضعهم الاجتماعي الحقيقي، ومحاولة للتقرب من الأعيان.

أما أزياء أهل المغرب الأقصى، فقد اختلفت نسبياً عن لباس الأندلسيين. فالزي الرسمي للمرابطين تمثل في ملابس سوداء عبرت عن تعلقهم بالعباسيين[10]. بينما كان الجند يرتدون الغفائر القرمزية، والعمائم ذات الذؤابات[11]، وحسبنا أنهم شوهدوا بعمائمهم في معركة الزلاقة[12]. وكانت هذه العمائم مثار انتقاد واستهزاء من قبل الأندلسيين الذين لم يعتادوا على لباسها، لذلك صورتها أمثالهم بكثير من السخرية[13]. وانتقد المعتمد بن عباد المعتصم بن صمادح حين تزيى بالعمامة تزلفاً للمرابطين، بل إنه أغرق جارية غنت أبياتاً فيها ذكر لعمائمهم[14].

= يلبس غفارة صفراء قالت له: «أصبحت كبقرة بني إسرائيل ولكن لا تسر الناظرين». انظر الرواية نفسها عند: ابن سعيد: رايات... ص ٦٠ - المقري: نفح... ج ٤ ص ٢٩٦.

(١) العمري: م.س. ص ١٥٩.

(٢) القلقشندي: م.س. ج ٥ ص ٢٧١ - ابن الخطيب، الإحاطة ج ١ ص ١٣٦.

(٣) نفح... ج ٢، ص ٣٥.

(٤) معرفة القراء الكبار ج ١ ص ٣٧٨.

(٥) ابن خاقان: مطمع الأنفس... ص ٣٠٨، انظر وصفه لقميص - الأصفهاني: م.س. ق ٤ ج ٢ ص ٤٩٧.

(٦) انظر: ابن قزمان: م.س. ص ١٨٠ زجل ٢٤.

(٧) المصدر نفسه، ص ١١٧ زجل ١٦.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٨٠ زجل ٢٤.

(٩) كتاب تدبير التوحد... ص ٧٦ - ٧٧.

(١٠) ابن خلدون: م.س. ج ٦ ص ٨٩ - حركات...: م.س. ج ١ ص ٢٣٦.

(١١) ابن غازي: الروض الهتون.... ص ٦.

(١٢) ابن الخطيب: أعمال... ج ٣ ص ٢٤٤.

(١٣) قالت أمثالهم «طالع هابط. بحال عمام في راس مرابط». انظر الزجالي. م.س. ج ١ ص ٢٠٩ - ٢١٠.

(١٤) مما جاء في قصيدة هذه الجارية:

* حملوا قلوب الأسد بين ضلوعهم ولووا عمائمهم على الأقمار

انظر: المقري: نفح... ج ٦ ص ١٢.

أما الفقهاء فقد اعتادوا على ارتداء غفارات بقبو [١] وعمامات تسمى العنثون، وتصنع أحياناً من الحرير[٢]، وتوضع تحت الحنك. وجعلوا على رؤوسهم أحياناً قلنسوة[٣]، أو كرزية، وهي عبارة عن عمامة نسيج مستطيل الشكل مصنوع من صوف. وبها تـزيّـا ابن تومـرت عندمـا رحل إلى المشرق[٤].

ويستشف من خلال الهدية التي أهداها يوسف بن تاشفين إلى ابن عمه أبي بكر بعض الأزياء الرفيعة الخاصة بأعيان القبائل وذوي الوجاهة، وتتمثل في العمائم المقصورة والثياب السوسيّة، والبرانس ذات اللون الأسود والأحمر، والأكسية البيضاء والمصبوغة، والقبطية، وإشكرلاط الملف الرفيع[٥]، وأكسية الملف والسوسية[٦] .

أما العامة فأكثر لباسهم تشكل من الصوف والبرانس الكحل [٧] والمغاربة على العموم أقل اعتناء بمظهرهم من الأندلسيين وأكثر تواضعاً. وفي هذا الصدد ذكر ابن صاحب الصلاة[٨] عن عبد المومن بن علي أنه «ما لبس قط إلا ثياب الصوف عن قميص وعن سراويل وعن جبة تواضعاً لله تعالى وزهداً». ويمدنا ابن الزيات[٩] ببعض الأزياء السائدة في الأوساط الشعبية كالجبة التي كانت تلبس عادة تحت الجلابية، والعباءة[١٠]، والبرنس والشاشية[١١] والسلهامة[١٢] التي هي شبيهة بالبرنس. جاء في إحدى الروايات أن الشاعر أبا بكر البكي الذي عاش في الفترة موضوع الدراسة سافر من فاس إلى تلمسان، وتوقف بإحدى الحانات، فدخل عليه رجل «وعلى وجهه سلهامة قد سترته» مما يدل على انها كانت تغطي حتى الرأس خاصة في الأيام المطيرة حسبما ورد في الرواية المذكورة[١٣]، وهذا ما يفسر قول القاضي عياض[١٤] في ترجمة عبد العزيز السوسي بأنه «لبس برنساً

---

(١) ابن رشد: م.س. ص ١٤٤ ـ ابن القاضي: م.س. ق ١ ص ٢٥٣ ـ المقري: ازهار ج ٤ ص ٤. وعن مصطلح القبو، انظر: الأهواني: م.س. ج ٢ ص ٣٠٠.

(٢) ابن الحاج: م.س. ص ٢٩١.

(٣) محمد بن عياض: التعريف بالقاضي عياض ص ٤٢ ـ مؤلف مجهول: كتاب في الفقه (مخ) م.س. ص ١٤٠ وقد نقل نازلة عن ابن رشد. انظر كذلك: الأهواني: م.س. ج ٢ ص ٢٩٣.

(٤) ابن القطان: م.س. ص ١٧ ـ مؤلف مجهول: م.س. ص ١٠٥ ـ البيدق: م.س. ص ٤١.

(٥) يقول محقق كتاب الحلل الموشية ان اشكرلاط الملف نوع من الثياب الصوفية قرمزية اللون تخاط منها الاكسية والاردية. وإن من المرجح ان أصل كلمة «الملف» مشتق من كلمة أما لفي اسم إحدي دويلات إيطاليا في العصور الوسطى. انظر هامش ٤١ ص ٢٧ من هوامش المحقق. أما «القبطية» فنرجح أن الاسم يعني اثواباً مستوردة من مصر.

(٦) مؤلف مجهول: الحلل... م.س. ص ٢٧، والأكسية السوسية هي الثياب المستوردة من سوسة ـ افريقية (البلاد التونسية الآن).

(٧) ابن خلدون: م.س. ج ٦ ص ١١٦.

(٨) رواية ابن القطان: م.س. ص ١٣٢.

(٩) التشوف... ص ٣٦٨. ترجمة ابو زكريا يحيى بن داود.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(١٣) ابن ظافر: بدائع البدائه ج ١ ص ٩٣ ـ ٩٤.

(١٤) المدارك ج ٨ ص ١٦٨.

يقطع راسه». ولمقاومة الأمطار كان العوام يلبسون برانس من الجلد[١].

وأكد الفقيه ابو بكر الطرطوشي[٢] ان «التقنع بالثوب على الراس شائع في بلاد المغرب». وهو ما اشار إليه القلقشندي[٣] حين تحدث عن تأثير المغاربة في السودانيين من ناحية اللباس فأكد انهم «يرتدون عمائم بحنك مثل المغرب، وملبسهم شبيه بلبس المغاربة، جلباب ودراريع بلا تفريج». اما الأطفال فكان بعضهم يرتدون دراعيات من الصوف[٤]. ويبدو ان عادة توسيع الثياب والأكمام انتشرت، حتى ان الفقهاء اعتبروها بدعة[٥].

لكن الأزياء اختلفت حسب المدن المغربية، فأهل ازكي من بلاد الصحراء «يلبسون مقندرات ثياب الصوف، ويسمونها بلغتهم القداوير»[٦]. بينما جرت العادة لدى سكان سوس بارتداء أكسية من الصوف يلفونها على رؤوسهم، ويحتزمون في أوساطهم بمآزر، ويسمونها أسفاقس[٧]. في حين اشتهرت لمتونة في الصحراء بأثواب الصوف والعمائم المعروفة بالكرازي[٨]. وشاعت بمدينة نول البسة تسمى السفسارية، فضلاً عن البرانس[٩].

اما أزياء سكان فاس، فنستشف بعضها من خلال ترجمة وليها المشهور علي بن حرزهم الذي كان يلبس في الصيف دراعة قطن مصبوغةوطاقية ومئزراً قصيراً، بينمايزيد في الشتاء دراعة ثانية من قطن[١٠]. ويزودنا القاضي عياض[١١] بنص هام يكشف النقاب عن بعض أزياء الفاسيين، فعندما أسند يوسف بن تاشفين منصب القضاء لابن عبد الرحيم الكتامي، اجبرهم هذا الأخير على لباس «السراويلات نساءً ورجالاً ولم يكونوا يلبسونها قبل». ولعل هذه العادة استمرت إلى عصر مارمول بدليل قوله وهو يصف لباس نساء مراكش «وليس لهن سراويل كالفاسيات»[١٢].والواقع ان هذا الجغرافي قدم أوصافاً دقيقة لأزياء مدينتي فاس ومراكش، غير انها ـ للأسف ـ بعيدة عن المرحلة التي تهمنا، وإن كانت بعض الملابس قد استمرت كالعمامات ولباس الأحذية المرصعة شتاء، والنعال الخفاف صيفاً[١٣]، وكذلك الجباب والقمصان والقلانس[١٤].

ومن خلال ترجمة أبي العباس السبتي. يمكن الوقوف على بعض أزياء سكان مراكش الذين

---

(١) ابن سعيد: **كتاب الجغرافيا** ص ١٤١.
(٢) **كتاب الحوادث والبدع** ص ٦٦.
(٣) **صبح الاعشى** ج ٥ ص ٢٨١.
(٤) ابن القاضي: م.س. ق ١ ص ٣٣٦.
(٥) البرزلي: م.س. ص ٣٣.
(٦) الإدريسي: م.س. ص ٦٠.
(٧) المصدر نفسه ص ٦٢.
(٨) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(٩) المصدر نفسه ص ٧٥ (ت.ص).
(١٠) الكتاني: **زهرة الآس...** (مخ) ج ١ ص ٦٩.
(١١) **المدارك...** ج ٨ ص ١٧٥ ـ ابن القاضي:م.س.ج ١ص ٢٥٣.
(١٢) **افريقيا...** ج ٢ ص ٥٧.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.
(١٤) المصدر نفسة، ص ٥٧.

اعتادوا على لباس البرانس والعمامات والسراويل[١]، وجبّات من جوخ ملونة تصل إلى الأرجل، وقطعاً صغيرة مفصلة على شكل القرن كأنصاف سترات من فوق شملة رقيقة أو من خيوط الحرير والصوف، وقمصان وقلنسوات قرمزية[٢].

وفي منطقة الريف، تجلت عادة السكان في اللباس في ارتداء أثواب الصوف، ووضع جلموس غليظ على الرأس وحزام عرف بالحزام التلمساني وعمامات بيضاء، فضلاً عن سراف، وهو عبارة عن سكين كبيرة كانوا يتقلدونها ويضعونها في أحزمتهم[٣].

وعرف سكان حاحة بلباسهم ثياباً صوفية لا تقل خشونة عن غطاء الفراش، ويضعون على جلدهم إزاراً من الثوب نفسه يسترهم من الحزام إلى نصف الساق، ويغطون رؤوسهم بعمامات من صوف عرضها زهاء نصف قدم يلفونها خمس أو ست مرات[٤]. ولم يعتادوا على لباس القميص لانعدام الكتان عندهم، ولا يتأتى ذلك إلا لأثريائهم[٥].

وتجلى لباس سكان جزولة في معاطف صغيرة أو قمصان من صوف ضيقة جداً، قصيرة لا تصل إلى الركبتين، ليس لها أكمام ولا أطواق، يضعون فوقها سترة من القماش الخشن[٦].

ويمكن استخلاص أزياء النساء من خلال نصوص معاصرة للحقبة المرابطية رغم شحتها. فمن المعلوم أن المرأة المرابطية لم تتخذ القناع[٧]، وإذا صحت شهادة ابن تومرت[٨] رغم ما يبدو فيها من مبالغة، فإنها كانت تلبس لباساً يشف عن جسمها، وتجعل شعرها في غطاء على رأسها يشبه «سنم الجمل». وهذا الغطاء عبارة عن قطعة من النسيج الرقيق يبلغ طوله نحو ذراع تعصب به المرأة رأسها، ويرتفع ويلتف على شكل سنم الجمل بنحو ربع ذراع[٩].

أما خارج الوسط المرابطي، فإن بعض النساء كن يغطين رأسهن بخمار من ثوب الحرير أو الكتان[١٠]، ويجعلن تحت مقنعتهن صقاقاً تطلق عليه العامة اسم كنبوش[١١]،ويلبسن الجوارب والأخفاف في أقدامهن[١٢].وقد أثارت امرأة إعجاب الشاعر ابن خفاجة وهي تلبس ثوباً معصفراً[١٣]! ومنع الفقهاء النساء من لباس الثوب الرقيق الذي يشف عن جسمهن[١٤]. ويرى ديفورك

---

(١) ابن المؤقت: تعطير الأنفاس،... ص ٥١.
(٢) مارمول: م.س. ج ٢ ص ١٧٥ ـ ١٧٦.
(٣) البادسي: م.س. ص ٥٩. ترجمة محمد بن دوناس.
(٤) المصدر نفسه، ص ٧٢، ترجمة الشيخ علي بن محمد المراكشي.
(٥) مارمول: م.س. ص ٧.
(٦) المصدر نفسه، ص ٧٠.
(٧) ابن خلدون: م.س. ج ٦ ص ٣٠٣.
(٨) أعز ما يطلب... ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.
(٩) دندش: الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين م.س. ص ٣٢٠.
(١٠) الأهواني: م.س. ج ١، ص ١٥٦.
(١١) المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٠٩، الكنبوش: برقع يغطى به الوجه.
(١٢) الونشريسي: م.س. ج ٣ ص ٣٥٠.
(١٣) ابن بسام: م.س.ق ٣م ٢ص ٦٣٢.
(١٤) البرزلي: م.س. ص ٣٣.

Dufourcq[1] أن النساء في العائلات الوجيهة بالاندلس كن يلبسن البرنس عندما يمتطين البغال.

ويصف أحد الجغرافيين[2] لباس نساء فاس فيذكر أنهن لا يرتدين في فصل الصيف غير قميص يحزمنه بنطاق لا يخلو من قبح، بينما يلبسن في الشتاء ثياباً عريضة الاكمام مع سراويل طويلة تستر سيقانهن، وخماراً يغطي راسهن. اما نساء مراكش فكن يلبسن ثياباً من الحرير والقماش يسترهن حتى الأقدام. وإذا خرجن من الحمام يخفين وجوههن عن انظار الرجال بخمار[3] . في حين كانت الاندلسيات يرتدين عند خروجهن من البيت سراويل طويلة متموجة الساق وينتعلن بأحذية من الجلد الناعم المطرز بالحرير الملون، كما كن يتخذن بعض الأساور في أرجلهن فوق العقب[4].

واختلفت أزياء أهل البادية عن ملابس سكان الحواضر. فقد ورد عند ابن سعيد[5] أن أبا إسحق الزويلي دخل على ابن زهر وقد اسنَّ «وعليه زي البادية»، وهو نص يفصح عن خصوصية لباس البدو، فضلاً عما اعتادوا عليه من حمل سلاح وعصي. فابن الزيات[6] لا يترجم لبعض رجال البادية دون ذكر العصي التي يصحبونها معهم، وقد أطلق عليها العامة اسم «أكدال» باللهجة البربرية[7]. ومعلوم أن ابن تومرت كان يصحب معه عصاه اينما حل وارتحل[8].

ثالثاً: الاحتفالات والمواسم

تميزت العادات الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال الحقبة المرابطية بالإسراف في إقامة مظاهر الاحتفالات بالأعياد ومختلف المناسبات. ومن هذه الأعياد ما له صبغة دينية، ومنها ما له صبغة فلاحية بحكم الطابع الزراعي للمجتمع، ومنها ما جاء انعكاساً للتسامح الديني مع المسيحيين.

فبالنسبة للأعياد والمناسبات الإسلامية، جرت العادة أن يكون يوم الجمعة يوم راحة أسبوعية. فالكتاتيب القرآنية والدروس المسجدية تعطل ابتداء من زوال الخميس[9]. كما تتوقف مختلف المرافق الإدارية، وتغلق المتاجر استعداداً لاداء صلاة الجمعة. ونظراً لما يكتسيه هذا اليوم من صبغة دينية، فإن الرعية خصصته للتطهر والذهاب إلى الحمامات، وارتداء الثياب النظيفة، والابتعاد عن المنكرات والفواحش. وبهذا الخصوص أورد ابن لبون قول أحدهم وقد دعي إلى مجلس أنس في يوم جمعة: «اليوم يوم جمعة، وربنا قد رجحه، والشرب فيه منكر، فهل ترى أن ندعه»[10].

---

(١) La vie qoutidienne dans l'Europe Medievale sous la domination Arabe p.111.

(٢) الحسن الوزان: م.س. ج ١ ص ١٩٧. ورغم انه عاش بعيداً عن الفترة فهناك بعض الأزياء التي لم تتغير.

(٣) مارمول: م.س. ج ٢ ص ٥٧ وتنطبق عليه الملاحظة السابقة نفسها.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٥) المقتطف من ازاهر الطرف ص ٢٥٨.

(٦) انظر على سبيل المثال: التشوف... ص ١٣٣. ترجمة ابو محمد بن يجاتن الزناتي.

(٧) الاهواني: م.س. ص ١٤٤.

(٨) ابن خلكان: م.س. ج ٥ ص ٤٦ ـ الناصري: م.س. ص ٧٩.

(٩) ابن عربي: رسالة القدس: ص ٣٦. ترجمة ١٤.

(١٠) لمح السحر... (مخ) ورقة ١٦٦.

وجرت العادة في هذا اليوم أن يخرج المحسنون الصدقات، وهذا ما يفسر إقبال المتسولين على المساجد لاستدرار رحمة المصلين[1]. اما الزوال فيخصص لزيارة الأقارب، أو اجتماع الشعراء أو يخصص للنزهة والاسترخاء كما سنفصل في حينه.

ومن المناسبات الدينية المعظمة لدى أهل المغرب والأندلس شهر رمضان. ويعكس أدب الحقبة المرابطية المكانة التي احتلها هذا الشهر في نفوسهم، وما أملوه فيه من خيرات وبركات وهداية[2]. لذلك غالباً ما بدأوا في الاستعداد لاستقباله بشراء لوازمه ومتطلباته. وفي هذا الصدد يخبرنا ابن قزمان[3] ان اصحابه اشتروا ما يلزمهم، أما هو فلم يتمكن من ذلك لفقره وتراكم الديون عليه.

ولم يألُ القضاة جهداً في مراقبة طلوع هلال رمضان بإرسال الأئمة وأهل الثقة التماساً لرؤيته، فإن ثبت، بعث القاضي في نواحي بلده بالنداء والإخبار، واستعملت الخيالة في سبيل ذلك[4]. واتبعت طريقة إيقاد النار من طرف أهل القرية التي شوهد فيها الهلال لإعلام القرى المجاورة ببدء الصيام[5].

ويستشف من إحدى الروايات المنقبية بعض العادات المتبعة في هذا الشهر، إذ يتم الإنفاق في أول ليلة من رمضان، حيث تشترى المأكولات للسحور، وتوقد القناديل في تلك الليلة. فقد أمرت امرأة ابنها ببيع غزل صوف وشراء خبز وزيت «لأن هذه أول ليلة من رمضان ليلة مباركة»[6]. ويشتري الأغنياء ومتوسطو الحال الثياب لأبنائهم، ويصحبونهم معهم لصلاة القيام، وتقدم الصدقات للفقراء، ويكرم الأيتام في هذا اليوم[7]. وجرت العادة أن يستدعي البعض أصحابه أو جيرانه لمشاركتهم في مائدة الإفطار[8].

واتبع معظم الرعايا ما يناسب هذا الشهر من سلوك حسن، وربما انقطعوا عن الممارسات العادية في حياتهم اليومية، وانصرفوا للعبادة والتزام المساجد التي تصبح مكانهم المفضل. ذكر ابن الحاج أن أباه كان «يقوم في مسجده في رمضان بقيام أهل المدينة، وكان يختم فيه ختمتين ليلة الخامس والعشرين من رمضان، وليلة التاسع والعشرين»[9]. وكان أبو الفضل بن النحوي يقرأ في كل يوم من رمضان جزءاً من كتاب الأحياء[10] اما أبو عبد الله محمد بن عمر اللمطي فكان «إذا

---

(١) ابن عيدون: م.س. ص ٢٤.

(٢) انظر بعض الخواطر التي نسبها ابن الخطيب لابن قزمان تجاه شهر رمضان، ومما جاء فيها: «سلام على انس المجتهدين وراحة المتجهدين، وقرة اعين المهتدين، والذي زيّن الله به الدنيا واعز به الدين...» **الإحاطة**... ج ٢ ص ٤٩٨. وانظر كذلك الرسالة التي كتبها ابو الحسن علي بن جودي إلى ابي الزهرتي والتي جاء فيها: «قد أن اعزك الله ان يهتدي من ظل لهذا الشهر المعظم الذي قد أظل على ما خيلت بركته وقربانه».

(٣) انظر ديوانه ص ٨٦٦.

(٤) البرزلي: جامع الاحكام ص ١٧١.

(٥) الونشريسي: المعيار... ج ١٠ ص ١٤٩.

(٦) مؤلف مجهول: مناقب الشيخ ابي العباس السبتي. ورقة ١٠٣ أ.

(٧) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٨) ابن الزيات: م.س. ص ١٣٩ ترجمة مجهول.

(٩) نوازل ابن الحاج: م.س. ص ٣١٦.

(١٠) ابن الزيات: م.س. ص ٩٦. والمقصود هنا كتاب احياء علوم الدين للغزالي.

دخل شهر رمضان، سد عليه بابه وختم القرآن كل ليلة، فيأتيه أهل الجهات فيصلون بصلاته»[1]، فضلاً عن صلاة التراويح التي كانت تقام في المساجد كل ليلة[2]. ويعكس الأدب المرابطي هذه الظاهرة[3].

واعتبرت ليلة ٢٧ من رمضان ليلة معظمة لدى الأندلسيين والمغاربة، ففيها يختم القرآن في المساجد[4]. وبهذا الخصوص ذكر المؤرخون أن الأمير المرابطي تاشفين بن علي رغم محاصرته من طرف الجيوش الموحدية في وهران، قصد ربوة عالية يتجمع فيها المتعبدون في هذه الليلة،فصعد إليها في نفر من أصحابه «قصد التبرك بحضور ختم القرآن»[5]. وكانت النساء يشاركن أيضاً في حفل الختم. وفي الوقت ذاته، يحتفل الناس بهذه الليلة بشراء الحلوى، وهو ما اعتبره الطرطوشي بدعة[6]. وحسب هذا الفقيه، فإن كثرة الإزدحام في هذه الليلة أدى أحياناً إلى ارتكاب بعض المناكر[7].

وتتضمن نوازل الحقبة المرابطية عدة فتاوى أجاب بها الفقهاء الرعايا حول عجز بعضهم عن الصيام بسبب أمراضهم، أو حول الأخطاء التي وقعوا فيها خلال هذا الشهر[8].

وبعد نهاية شهر رمضان، اعتاد الناس على الاحتفال برؤية هلال شهر شوال حيث كانت تقرع الطبول احتفالاً بليلة العيد، وترفع الراية فوق صومعة جامع يوسف بن تاشفين علامة على الابتهاج[9]، وتقدم التهاني[10].

وفي صبيحة العيد تخرج الزكوات، وتلبس الرعية الثياب الجديدة، ثم تتجه نحو المصلى[11]. وقد وصف ابن قزمان كل هذه الترتيبات بقوله متحدثاً عن عيد الفطر: «مشى الناس فيه مثنى الجباب، ولبسوا أفضل الثياب، وبرزوا إلى مصلاهم من كل باب»[12]. وتحدث ابن خاقان عن اختيال

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.
(٢) المصدر نفسه ص ٣٤٤.
(٣) قال يسكر موسى الجوراني (ت ٥٧٨ هـ).
لا تجعل رمضان شهر فكاهة تلهيك فيه من الحديث فنونه
واعلم بأنك لا تنال ثوابه حتى تكون تصومه وتقومه
انظر: ابن القاضي: م.س. ق ٢ ص ٥٦٣ ـ المقري: نفح... م.س. ج ٢ ص ٥٢٥.
(٤) ابن عبد الملك: م.س. ج ٥ ق ١ ص ٩٩.
(٥) ابن الوردي: م.س. ج ٢ ص٢٧- أبو الفدا: م.س. ص ٢٣٣ ـ النويري: م.س. ج ٢٤ ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.
(٦) كتاب الحوادث والبدع ص ١٤١.
(٧) المصدر نفسه، ص ٤١، ٤٢، ٦٩.
(٨) انظر ما نقله الزياتي عن ابن رشد وابن الحاج: الجواهر المختارة... ص ٥٥ وكذلك مؤلف مجهول: نوازل في الفقه ص ١٣.
(٩) مارمول: م.س. ج ٢ ص ٥٤.
(١٠) انظر تهنئة الأعمى التطيلي للفقيه الهوزني، ويقول فيها:
فأمنا بعيد لها الأفراد فيه إذا لم يهنئوا غير عقر الظأن والإبل
ديوان الأعمى التطيلي ص ١٤٢ قص ٤٧.
(١١) الضبي: بغية الملتمس... ص ٨٦.
(١٢) رواية ابن الخطيب: الإحاطة... م.س. ج ٢ ص ٥٠١.

الناس بزينتهم وثيابهم وحلاهم بعد انصرافهم من المصلى يوم العيد [١]، كما وصف أحد الشعراء المعاصرين[٢] رجلاً في عيد الفطر وهو يجر ثيابه الجديدة مزهواً مختالاً.

ولم يخف ابن قزمان رغبته في لبس الثياب الجديدة يوم العيد، لكنه لم يستطع لضيق ذات اليد[٣]، لأن المستلزمات التي تتطلبها مثل هذه المناسبة كانت مكلفة، يصعب على غير الموسرين تحملها[٤]. فإلى جانب اقتناء الملابس، جبل الناس على شراء أشياء جديدة وإصلاح المنازل وتزيينها بالتحف[٥].

وشكل عيد الفطر مناسبة لتبادل الزيارات بين الأصدقاء والأقارب، وتقديم التحيات والتهاني مباشرة بعد صلاة العيد. فقد ورد على أحد الفقهاء نازلة حول «عادة الناس بعد انقضاء صلاة العيدين نحو تقبيل الرأس واليد والمنكب والمعانقة»[٦].

وفي هذه المناسبة كذلك تزار القبور، وهو ما نستنتجه من زيارة الشاعر أبي بكر بن عبد الصمد قبر المعتمد بن عباد وسط جموع من الناس جاؤوا بدورهم لزيارة قبور ذويهم في عيد الفطر[٧]. وقد انتقد ابن قزمان هذه الظاهرة التي تختلط فيها المسرات بالأحزان[٨].

ويقبل الناس في هذا اليوم كذلك على مشاهدة ألعاب الفروسية[٩]. وغالباً ما يستغل الشبان هذه المناسبة لمراودة النساء اللائي يخرجن مزينات للفرجة والاستمتاع[١٠].

أما عيد الأضحى فالنصوص ضافية حول كيفية الاحتفال به في العصر المرابطي، وعلى الخصوص القصائد الزجلية لابن قزمان. فمن خلالها نستخلص ما كان يسود الأسواق من زحام حين يقترب موعد عيد الأضحى بأربعة أيام، حيث يهرع الناس للبحث عن خروف جيد وبثمن رخيص، فيتم الاختيار والمساومة. لكن الضغط الذي يسببه قرب حلول موعد العيد لا يسمح بذلك.

---

(١) قلائد العقيان... ص ٣٤.

(٢) أبو إسحق الألبيري: ديوانه ص ١١٩.

(٣) انظر ديوانه ص ٦٢٢ زجل ٩٨ وفيه يقول:

كنريد نلبس في ذا العيد محشواً جديد مشاكل
حسن التفصيل مليح جيد واسع التربيع وكامل

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٠، زجل ١٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٩٠ زجل ٧٦ ويقول فيه:

العيد قريب وحسبك ما ترى من قرب ذا العيد
والعرف في كل موسم قد جرى بإصلاح وتجديد

(٦) الشاطبي: م.س. ص ٢١٣.

(٧) ابن خاقان، قلائد... م.س. ص ٨٤ ـ ٨٥ (تحقيق ابن عاشور).

(٨) انظر ديوانه ص ٣٢٦ زجل ٤٨، ويقول فيه:

والبكا بالمقابر على الأحباب بمرّا
احتفال الفجايع فاحتفال المسرّا

(٩) ابن سلمون: العقد المنظم للحكام... (مخ) وينقل مسألة من مسائل ابن الحاج حول الفرسان الذين يلعبون في الملاعب في الأعياد إذا أصاب أحدهم الآخر بجرح أو قتله، ورقة ١٠٥ ب.

(١٠) ابن عبدون: م.س. ص ٢٧.

لهذا ينصح ابن قزمان بالتفكير في شراء الأضحية منذ عاشوراء[1]. ويصور في موضع آخر مستلزمات العيد من قدور وصحيفات وقلل ومخالب، فضلاً عن مصاريف الحمال والجزار، ومتاعب تشويط رؤوس الغنم التي كانت تقام في حفر تحفر في بعض الحارات [2] . ورغم هذه المتاعب، فإن الفقراء لم يتخلوا عن شراء الأضحيات مهما كلفهم ذلك من ثمن[3].

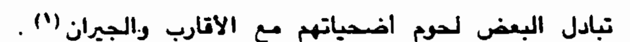
والواقع أن أضحية العيد كانت مكلفة جداً، لذلك غالباً ما أثارت نزاعات داخل العائلات الفقيرة. ذكر ابن الزيات[4] أن امرأة دفعت إلى زوجها غزلاً ليبيعه ويشتري بثمنه أضحية، غير أن الرجل لقي في طريقه امرأة تخاصم زوجها بسبب امتناعه عن شراء خروف العيد لعدم قدرته. لذلك اضطر البعض للالتجاء إلى السرقة من أجل تحقيق رغبة عياله[5]. وهناك من ابتسم له الحظ فأهديت له الأضحية[6]. أما العائلات الوجيهة فقد تنافست في شراء الخرفان السمان[7]. لذلك انتقد الفقيه الطرطوشي[8] من يتنافسون في شراء الأضحيات من أجل التباهي وليس اتباعاً للسنة أو طلباً للأجر.

وجرت العادة أن يتم ذبح الناس أضاحيهم بعد ذبح إمام المسجد. فقد أشارت فتاوى ابن رشد إلى وجوب إخراج أضحيته إلى المصلى حتى يشاهده الناس ولا يذبحون قبل انصرافه إلى منزله[9].

ويعطينا ابن قزمان صورة مكتملة عن المتاعب التي لقيها وهو يذبح كبشه ويسلخه، وعيناه تدمعان وقلبه ينفر من هذه العملية ليجد في الأخيرأن كبشه هزيل ومريض[10]. ويذكر في موضع آخر أنه علق خروفه ليستمتع بشواء لحمه في اليوم الثالث من أيام العيد[11]، وهي عادة لا زالت ماثلة للعيان إلى اليوم في المجتمع المغربي. بل إن البعض فعل ذلك مباهاة وافتخاراً[12]. وفضل بعض الناس ادخار لحم العيد، فجعلوه على شكل قديد مملح حتى يستمر مدة طويلة صالحاً للاستهلاك[13]، فيما

---

(1) انظر ديوانه ص ٥٢٢ ـ ٥٢٤ زجل ٨٢، ص ٤٥٨ زجل ٨٥.
(2) المصدر نفسه، ص ٣٢٦ زجل ٤٨.
(3) عبّرت العامة عن ذلك بقولها: «سليخة ودم وزيل الهم» وكذلك: «يا ترى يا كبشي، اي ترعي واي تمشي». انظر الزجالي: م.س. ج ١، ص ٢٣٨.
(4) التشوف... م.س. ص ٢٧٤. ترجمة أبو عبد الله التادلي ـ الصومعي: المعزى في مناقب الشيخ ابي يعزى (مخ) م.س. ورقة ١٠٢ ب.
(5) المصدر نفسه، ص ٢٣٤. ترجمة ابو وكيل ميمون بن تاميمونت.
(6) انظر: العزفي: م.س. ص ١١٤.
(7) ابن بسام: م.س. ق ٣ م ٢ ص ٦٢٨. وقد اورد قول ابن خفاجة في كبش املح:
الا حبذا عيد تلاقت به المنى فجدد من عهد الشباب مشيب
(8) كتاب الحوادث والبدع م.س. ص ١٤٢.
(9) نوازل ابن رشد: م.س. ص ٥٠ ـ الونشريسي م.س. ج ٢ ص ٣٢ ـ ٣٣.
(10) انظر ديوانه ص ٧٧٠ زجل ١١٨. وفيه يقول:
في عذاب كنت ماع إذ ينسلخ عيني تدميع وقلبي يعمل أ خ
(11) المصدر نفسه، زجل ٨٩.
(12) الشاطبي: م.س. ص ٢١٤.
(13) ابن قزمان: م.س. ص ٣٢٦ قص ٤٨.



تبادل البعض لحوم أضحياتهم مع الأقارب والجيران [١].

وعلى غرار عيد الفطر، اعتاد الناس على تبادل الزيارات فيما بينهم [٢]، ولباس الثياب الجديده واتخاذ كل أشكال الزينة [٣]، ثم الخروج إلى الشوارع للفرجة. وكانت النساء الأندلسيات يخرجن إلى المتنزهات، فيراودهن الرجال أو يعتدون عليهن أحياناً، ولا غرو فإن أحداث قرطبة سنة ٥١٤ هـ بدأت بسبب اعتداء عبد من عبيد المرابطين على امرأة خرجت للنزهة في عيد الأضحى، فمد يده إليها، فتطور الأمر إلى أحداث خطيرة[٤]، وإن كانت أسباب ذلك أعمق من هذا الحدث البسيط.

ويأتي يوم عاشوراء ضمن الأعياد الإسلامية المحتفل بها في المغرب والأندلس. تتجلى مظاهر هذا الاحتفال في تقديم الأطعمة والفواكه في هذا اليوم[٥]، حتى أن ابن الحاج فقيه المرابطين اعتبر ذلك بدعة. ومع ذلك لم تتخل العامة عن الاحتفال به[٦] بل إن أحد المتصوفة اعتاد على جمع المريدين في يوم عاشوراء من كل سنة، والإنفاق عليهم والإكثار من الطعام، ولو اضطر إلى الاستدانة[٧].

كما يتم الاحتفال كذلك بـ «شعبانية» التي جرت العادة فيها أن يشتري الآباء النفير لأبنائهم للعب به والنفخ فيه، فتسمع الأصوات من بعيد في جل الاحياء ويكثر الضجيج والصخب[٨].

أما الاحتفال بعيد المولد النبوي، فيبدو أنه لم يتخذ صبغة رسمية في المغرب والأندلس إلا في أواخر القرن ٧ هـ (العهد العزفي). لكن من المحتمل أن يكون الرعايا قد احتفلوا به بطريقة تلقائية[٩].

وكان الحج مناسبة أخرى تقام لتكريم الحاج والاحتفال بمقدمه. وقد بلغت نفقات الحج حوالى ٦٠ ديناراً مرابطية[١٠].ويذكر أحد المؤرخين أن قبيلة جدالة استقبلت يحيى بن إبراهيم لما عاد من حجه بمعية عبد الله بن ياسين بنوع من الحفاوة[١١].وقد اختلط الحج أحياناً بالرغبة في التجارة، وحسبنا أن بعض الحجاج كانوا يرافقون القوافل التجارية المنطلقة من سجلماسة مروراً بمصر[١٢].

غير أن فرض الحج أسقط في أواخر الدولة المرابطية بسبب انعدام الأمن، وإفتاء الفقهاء بتفضيل الجهاد عليه كما يتبين ذلك من خلال استفتاء علي بن يوسف للفقيه ابن رشد[١٣].

---

(١) ابن الزيات: م.س. ص ٣٦٥. ترجمة ابو مالح وطيل.

(٢) ؛ المصدر نفسه، ص ١٨٩. ترجمة ابو شعيب ايوب بن سعيد الصنهاجي.

(٣) ابن قزمان: م.س. ص ٣٢٦ زجل ٤٨.

(٤) النويري: م.س. ج ٢٤ ص ٢٧٥.

(٥) الزجالي: م.س. ج ١ ص ٢٣٨ مثل رقم ٣٦٤.

(٦) الونشريسي: م.س. ج ٢ ص ٤٨٩.

(٧) ابن الزيات: م.س. ص ٢٧١. ترجمة ابو عبد الله البيعي الكماد.

(٨) الزجالي: م.س. ج ١ ص ٤٣٨ مثل ١٩١٧ وكذلك ص ٢٤١. ولا يزال الاحتفال بهذه المناسبة يخلّد في بلاد المغرب، خاصة في الأوساط التقليدية بالخشوع والعبادة ليلة ١٥ من شعبان وصيام هذا اليوم. وكذلك الأمر في المشرق العربي حيث تقام في هذا اليوم حلقات تتخللها ادعية واناشيد دينية وتوزع فيها حلوى من نوع الزلابية.

(٩) العبادي: «الأعياد في مملكة غرناطة»، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، م ١٥ سنة ١٩٧٠ ص ١٤٨.

(١٠) الضبي: م.س. ص ١٥٧. ترجمة احمد بن محمد بن جعفر بن سفيان المخزومي.

(١١) ابن ابي ذرع: م.س. ص ١٢٣.

(١٢) المتيجي: رسالة في تحقيق اتجاه قبلة الصلاة بالمغرب (مخ) ورقة ٧٤ ب.

(١٣) نوازل ابن رشد ص ٤٩.

وشاع في المغرب والأندلس كذلك حفل إعذار الأطفال فقد جاء في ترجمة أحد المتصوفة انه أعد ثوراً لإطعام جيرانه بمناسبة اختتان ولده[1]. ونعلم من خلال بعض النصوص ان الحجّام هو الذي كان يتولى إعذار الأطفال[2].

أما الاحتفالات الموسمية للفلاحين، فقد ارتبطت بالنشاط الزراعي، وأوقات جني المحصول، ومن أهمها الاحتفال بفترة العصير التي تكون في فصل الخريف، ويحتفل بها الأندلسيون على الخصوص، إذ يخرج أهل القرية إلى الحقول والأودية المجاورة ويقضون عدة أيام وليالٍ يستغلونها في جني العنب، ويخرج معهم معظم الأندلسيين للفرجة والنزهة[3]. ويستغل بعض المدرسين الجو البديع ليصحبوا معهم طلبتهم إلى هذا العالم الفسيح للترويح عن النفس[4]. وقد استمر الاحتفال بفترة العصير في غرناطة حتى عصر ابن الخطيب[5].

وثمة موسم آخر يتم الاحتفال به وهو موسم صباغة الحرير. ففيه يخرج الأندلسيون لجمع القرمز، ويقيمون خيامهم في بطون الأودية والحقول، ويصحبون معهم آلاتهم الموسيقية ويقضون أوقاتهم في الغناء والرقص[6].

إلى جانب الاحتفال بالأعياد الإسلامية والمواسم الفلاحية شارك أهل المغرب والأندلس إخوانهم المسيحيين في أعيادهم خاصة عيد ينير الذي يقام في كل سنة جديدة،وتقدم فيه التهاني[7]، وتصنع فيه أصناف كبيرة من الحلوى تسمى المدائن، وهي على شكل مدن ذات أسوار أثارت إعجاب أحد الشعراء، فشبهها بالعروس، وذكر المواد التي تصنع منها[8]. كما أن ابن عبد الملك[9] قدم بدوره وصفاً دقيقاً عن كيفية صناعتها، مشيراً إلى أنها كانت تقدم في هذا العيد للأطفال، إدخالاً للسرور عليهم، وتوسيعاً في الترفيه لأحوالهم وتيسيراً بخصب عامهم، وتفاؤلاً لبسط الرزق فيه.

وحسبما يستشف من أزجال ابن قزمان[10]، فإن المسلمين ـ بفضل تسامحهم ـ لم يجدوا غضاضة في لباس أجمل الثياب في هذا العيد المسيحي، واستدعاء الأحباب والأصدقاء لقضاء الليل كله في الاحتفال والسمر، فتملأ الموائد بأصناف الحلويات والفواكه المجففة مثل التين والبلوط

---

(١) ابن الزيات: م.س. ص ٣٨١.

(٢) الوزان: م.س. ص ٧٧ ـ مارمول: م.س. ج ٢ ص ٦.

(٣) ابن قزمان: م.س. ص ٤٨٩. ويقول في قصيدته الزجلية رقم ٧٨:

بلـغ عنـي المنـازه سـلامـا كثـير
مضـت ايـام النـزه وتـم الـعصـير

(٤) انظر نموذجاً لهؤلاء المدرسين: الضبي: م.س. ص ٥٩، ترجمة محمد بن حسين بن احمد.

(٥) انظر الإحاطة... م.س. ج ١ ص ٣٧، ٣٨ ـ العبادي: م.س. ص ١٤٠.

(٦) المقري: نفح... م.س. ج ١ ص ١٧٢.

(٧) عن عيد ينير انظر: ابن قزمان: م.س. زجل ٧٢. ومعلوم ان عيد ميلاد المسيح تحتفل به الكنيسة الشرقية بعد أسبوع من الكنيسة الغربية التي تحتفل به في ٢٥ كانون الاول/ ديسمبر. هذا ولا يزال سكان المغرب، خاصة في المنطقة الشرقية يحتفلون بعيد ينير في ١٢ من شهر كانون الثاني/ يناير من كل سنة، ويطلقون عليه اسم «الناير».

(٨) ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب ج ١ ص ٢٩٤.

(٩) الذيل والتكملة م.س. ج ١ ق ٢ ص ٥٦٥.

(١٠) انظر ديوانه ص ٢٨٤ زجل ٤٠.

وغيرهما[1]، وكان بائعو الفواكه اليابسة يطرقون أبواب الناس لبيع ما تستلزمه هذه المناسبة[2].

ومن مظاهر الاحتفال بهذا العيد ما عرف لدى الأندلسيين بالتماثيل المعروفة بالنصبات، وهي عبارة عن موائد كبيرة يضع عليها الباعة أشكالاً هائلة من الحلوى والفواكه. وقد بلغت بعض النصبات ما يربو على السبعين ديناراً لما حوته من السكر والفانيد وضروب التين والتمر والجوز والقسطل والنارنج والليمون[3].

وتضمنت أمثال العامة عدة إشارات حول الاحتفال بعيد النيروز[4]، وهو عيد السنة الفارسية، مما يدل على تجذر هذه العادة في الأوساط الشعبية. بل ثمة ما يصور حرصهم على الاحتفال به وحسبنا دليلاً هنا ما ذكره ابن مسعود القرطبي في إحدى قصائده حول ما طلبته منه زوجته من لوازم هذا العيد، وهددته بأسوأ الجزاء إذا لم يحضر لها ما رغبت فيه![5]..

وبالمثل، شاع في الأندلس والمغرب عادة الاحتفال بعيد العنصرة[6] الذي يقام بعد خمسين يوماً من عيد الفصح. وهو يمثل عند المسيحيين ذكرى نزول الروح القدس على حواريي المسيح الإثني عشر. ويعتقد العامة ـ وهماً ـ أن لهذا العيد علاقة بالنبي يحيى بن زكريا[7]. ويتميز هذا العيد بشعلة النار التي تسمى العنصرة بالعامية[8]. ونظراً لتعلق العامة بهذا العيد انعكس في أمثالها فصورت ما يقام فيه من احتفالات وأفراح[9]. وسجل الأعمى التطيلي ما جرت به العادة في هذا اليوم من لباس الثياب الجديدة وألعاب الفروسية.[10]

ومن الأعياد النصرانية الأخرى المحتفل بها في الوسط الأندلسي على الخصوص نذكر الاحتفال بعيد ليلة العجوز، وهي ليلة آخر السنة الميلادية[11]. وتتصل بها مناسبة أخرى عرفت بخميس

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٦٤ زجل ٧٢.

(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها. ولا زالت عادة شراء الفواكه اليابسة موجودة إلى الآن في المغرب، خاصة في المنطقة الشرقية، حيث يشتري الناس الفواكه اليابسة في عيد ينير المذكور ويحتفلون بـه مع تناول أطعمة أخرى وذلك طيلة ليلة هذا العيد.

(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها. الفانيد: أنواع من الحلويات التي يتناولها الأولاد وأحياناً حتى الكبار.

(٤) قالوا في أمثالهم: «من ماع ترنج، لينير يرفعها» مثل رقم ١٤١٢، انظر الزجالي: م.س. ج ١ ص ٢٣٨. انظر أيضاً: ابن خاقان: مطمح... ص ٣٨٤. ويذكر قصيدة لأبي بكر عبد المعطي الذي عاصر هذه الحقبة يهنيء فيها أحد أصدقائه بمناسبة عيد النيروز:

هو النيروز أمك للتهاني ... وللبشرى بمقتبل الزمان
فهناك المهين ما حياه ... ويحييوه على نأى ودان

(٥) ابن بسام: م.س. ج ١ ق ٢ ص ٧٨ ـ ٧٩.

(٦) ابن خلكان: م.س. ج ٧ ص ٢٢٧.

(٧) إن ما يُعرف بضريح النبي يحيى بن زكريا في الجامع الأموي في دمشق هو في الواقع ضريح يوحنا المعمدان .St Jean Baptiste. ويكمن سبب وجود هذا الضريح في الجامع الأموي في احتفاظ الأمويين بالكنيسة التي كانت في الموضع نفسه وضمها إلى الجامع.

(٨) ابن سعيد: م.س. ج ٢ ص ٣٨٣.

(٩) قالوا: «الكبش المصوف ما يكفر العنصرة» مثل رقم ٣٧٣. انظر الزجالي: م.س. ج ١ ص ٢٤١.

(١٠) انظر: بنشريفة في تحقيقه لأمثال العوام ج ١ ص ٢٤٠.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

أبريل التي تميز بها الاشبيليون على الخصوص بإظهار افراحهم، وجرت عادتهم أن يشتروا في هذه المناسبة المجبنات والاسفنج[1].

وإذا كان الرعايا قد شاركوا المسيحيين في اعيادهم بما ينم عن روح التسامح، فإن الفقهاء اعتبروا ذلك خروجاً عن السنة. فالطرطوشي اعتبر من البدع «...إقامة ينير بابتياع الفواكه كالعجم، وإقامة العنصرة وخميس ابريل بشراء المجبنات والاسفنج»[2].

* يضاف إلى الاعياد المذكورة، بعض الاحتفالات التي كانت تقام بمناسبة عرض عسكري، إذ جاء في أحد النصوص ان يوسف بن تاشفين استعرض جيشه إبان جوازه للأندلس سنة ٤٧٩ هـ «قبيلاً بعد قبيل. وهو في احسن هيأة وتنظيم»[3]. وبالمثل فإن الانتصار في المعارك أتاح مناسبة اخرى للاحتفالات، فبعد معركة الزلاقة، عمّت الفرحة والاحتفالات جميع ربوع المغرب والأندلس، واعتق العبيد، وتصدق البعض بأمواله حمداً لله على هذا النصر، ودقت الطبول ابتهاجاً بهذه المناسبة وهو ما لخصه ابن ابي زرع بقوله «فعمت المفرحات في جميع بلاد افريقية وبلاد المغرب والأندلس»[4].

رابعاً: وسائل الترفيه وبعض العادات الاجتماعية الشاذة

اعتاد المغاربة والأندلسيون على الاستمتاع بأوقات فراغهم بشتى وسائل التسلية والترفيه. ومن بين هذه الوسائل ارتياد الحدائق والمتنزهات، وسماع الموسيقى والطرب والإقبال على الملاهي ومجالس الخمر، الشيء الذي تمخض عنه أحياناً عادات شاذة جاءت إفرازاً لمرحلة التفسخ التي بلغها المجتمع في مرحلة الهرم، بسبب الأزمة الاقتصادية التي عصفت بالدولة المرابطية.

وغير خاف أن العوامل الطبيعية ساعدت على وجود متنزهات كان يقصدها العامة والخاصة. فمدينة شاطبة «لها متنزهات منها البطحاء والغدير والعين الكبيرة»[5]. فضلاً عن باب الشمارين التي تطل على ساقية ومناظر طبيعية تخلب النفوس[6]. واشتهرت غرناطة بمنتزهها المعروف بحور مؤمل[7]، فضلاً عن أنهارها وجناتها التي استغلها السكان «فلأهلها بهذه الجنات كلف، ولذوي البطالة فوق نهره أريك من دمث الرمل وحجال من ملتف الدوح»[8].

وعرف جبل غمارة بالغياض والأودية، والمتنزهات التي لا توجد في غيره من الأماكن[9]، لذلك لم

---

(١) ابن سعيد: اختصار القدح المعلى... م.س. ص ١٥٦. ويُعرف هذا العيد عند المسيحيين بالجمعة العظيمة التي ترمز إلى تاريخ صلب المسيح (أو تاريخ رفعه إلى السماء حسب القرآن) وتجري الصلاة في الكنائس مساء الخميس.

(٢) كتاب الحوادث والبدع م.س. ص ١٤١.

(٣) الحميري: م.س. ص ٢٨٩.

(٤) الأنيس المطرب ص ١٤٩.

(٥) ابو الفدا: تقويم البلدان ص ١٦٨.

(٦) ابن ظافر: م.س. ج ٢ ص ١٤٥.

(٧) ابن قزمان: م.س. ص ٩٠٠ زجل ١٤٤.

(٨) ابن الخطيب، الإحاطة... م.س. ج ١ ص ١٢٣.

(٩) مؤلف مجهول: الاستبصار... م.س. ص ١٩٠.

يكن غريباً أن تثير هذه المتنزهات إعجاب شاعر كابن خفاجة الذي عرف بتعلقه بالطبيعة، وإحساسه المرهف بجمالها[1].

ناهيك عما عرفت به جل المدن الأندلسية والمغربية من غابات أشجار تلتف أغصانها، ووديان تنساب مع سفوح الجبال. فنهر إشبيلية يمتد على أكثر من ١٤ ميلاً بين الخضرة والمياه والطيور. وحسبنا قول الشقندي بصدده «وقد سعد هذا الوادي بكونه لا يخلو من مسرة، وأن جميع أدوات الطرب وشرب الخمر فيه غير منكر»[2]، فضلاً عما عرفت به مدينة شريس من متنزهات وملاهٍ «فلا ترى بها إلا عاشقاً ومعشوقاً»[3].

واشتهرت مدينة بسطة بطيب هوائها ومروجها الخضراء وأنهارها المتدفقة، وهذا مايفسر تقاطر الأهالي عليها طلباً للفرجة والاستمتاع بمناظرها الطبيعية الساحرة[4].

ولم تخل مرسية من غابات وبساتين ونواعير استقطبت كل من رغب في الفرجة أو الاستجمام[5]، كما تعددت البساتين بمدينة بلنسية حتى أنها عرفت «بمطيب الأندلس». وعدت رصافتها أحسن المنتزهات، وفيها البحيرة الكثيرة الضوء والرونق يسبح فيها الجميع[6]. ويتبين من خلال بعض القصائد الزجلية أن الأندلسيات كن يسبحن ويستحممن في الأودية والأنهار[7].

علاوة على ذلك، اعتاد الأندلسيون على الخروج إلى الحمّات والعيون طلباً للاستشفاء كما سبق الذكر، ولكن أيضاً للنزهة والترويح عن النفس. وهذا ما يفسر كراءهم بيوتاً بهذه الحمات بمبلغ ثلاثة دنانير مرابطية في الشهر[8]. بينما كان الخاصة والوجهاء يصحبون معهم قواربهم فيتلهون بصيد الأسماك، أو يعاقرون الخمرة على ضفاف الأنهار، في حين فضل البعض قضاء أوقات فراغهم في القنص وسط الغابات[9].

أما في فصل الصيف فقد استحسن الرعايا الاستحمام في شاطىء البحر، وتنصيب الخيمات للإقامة بها طيلة هذا الفصل[10] في حين يبقى الفلاحون في أراضيهم للقيام بعمليات الحصاد والدرس استعداداً للموسم الفلاحي الجديد.

والجدير بالذكر أن العصر المرابطي عرف كثيراً من الألعاب الترفيهية التي ترجع إلى عصور سابقة نذكر منها لعبة الشطرنج. فرغم نهي الفقهاء عنها، واعتبارها من شغل البطالين[11]، عرفت

---

(١) انظر وصفه للمتنزهات في ديوانه ص ١٠.
(٢) رواية المقري: نفح... م.س. ج ٣ ص ٢١٢.
(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(٤) ابن الخطيب: معيار الاختيار... م.س. ص ١٠٩.
(٥) المقري: م.س. ج ٣ ص ٢٢٠.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢٢١.
(٧) انظر: ابن قزمان: م.س. زجل ٢٨.
(٨) الإدريسي: القارة الافريقية وجزيرة الأندلس (مقتبس من نزهة المشتاق...) تحقيق إسماعيل العربي، الجزائر ١٩٨٣ ص ٢٩٣.
(٩) الأصفهاني: م.س. ق ٤ ج ٢ ص ٦١١ ـ ٦١٢.
ابن الزيات. م.س. ص ٢٣٤. ترجمة أبو محمد عبد السلام بن أبي عبد الله محمد بن أمغار.
(١١) الباجي: وصية الشيخ أبي الوليد الباجي ص ٣٩.

انتشاراً واسعاً، خصوصاً بين طبقة الخاصة. فقد عرف ابو بكر ابن زهر بأنه «جيد اللعب بالشطرنج»[1]؛ كما اشتهر الفقيه أبو بكر بن العربي بمهارته في هذه اللعبة[2]، في حين كان للشاعر أبي الصلت بن أمية الأندلسي «في الشطرنج يد بيضاء»[3]، وترك ابن قزمان وصفاً لطريقة لعب بها[4]. وانتشرت ايضاً العاب النرد والقِرق[5] والأزلام. وقد حاربها ابن عبدون[6] واعتبرها قماراً تلهي عن الفرائض.

واشتهرت الأندلس كذلك بألعاب الفروسية التي كانت تقام في ساحات عمومية وخاصة بمدينة غرناطة في ساحاتها المشهورة كساحة باب الرملة أو ساحة باب الطوابين أو قلعة الحمراء وداخل إحدى هذه الساحات تقام دائرة خشبية في الهواء تدعى الطبلة يقذفها الفرسان برماحهم[7].

وعرفت كذلك المبارزات الفردية والجماعية التي تشبه معركة حقيقية قد يكون ضحيتها بعض الأشخاص. ولا نستبعد أن تكون بعض القرى المغربية قد عرفت بدورها العاب الفروسية لاشتهار أهلها بذلك. وقد وصف الإدريسي اهل قرية أم الـربيـع بأن «الغالب عليهم الفروسية»[8].

وانفردت غرناطة بلعبة مصارعة الثيران رغم أن Jose Maria Cassio أغفل ذكرها في الموسوعة الكبرى التي الفها عن الثيران، وزعم أن هذه اللعبة لم تظهر بإسبانيا إلا بعد انتهاء الحكم الإسلامي فيها. بينما الواقع يخالف ذلك إذ أن ابن الخطيب اشار صراحة إلى وجودها في عصره. ولا يستبعد أن تكون قد سادت كذلك في عصر المرابطين، وكانت على طريقتين: الأولى عبارة عن حرب بين الثور والأسد، وقد شاهدها بنفسه. أما الثانية فهي صراع بين الثور والإنسان وقد ذاعت بين وجهاء

(١) ابن ابي اصيبعة: م.س. ج ٣ م ١ ص ١١٠.

(٢) المقري: م.س. ج ٢ ص ٦٨ - الطالبي: آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ص ٣٠.

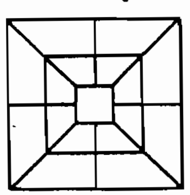
(٣) ابن خلكان: م.س. ج ١ ص ٢٤٦.

(٤) انتظر ديوانه ص ٧٨٦ زجل ١٦١.

(٥) القِرْق: لعبة عند الأطفال كانت معروفة لدى العرب قديماً، ومؤداها انهم يخطون في الارض خطوطاً، ويأخذون حُصيات فيَصفُّونها. قال ابن ابي الصلت:

وأعـلاق الكـواكـب مـرسـلات كحبـل القـرق غـايتـهـا النصـاب

شَبَّهَ النجوم بهذه الحصيات التي تصف وغايتها النصاب أي المغرب الذي تغرب فيه وقيل أن القِرق لعبة كان يلعبها اهل الحجاز وتكون على شكل رسم خط مربع، في وسطه خط مربع، في وسطه خط مربع، ثم يخط من كل زاوية من الخط الأول إلى الخط الثالث وبين كل زاويتين خط فيصير اربعة وعشرون خطاً. فحسب هذا الوصف. يكون رسم اللعبة المذكورة على الشكل التالي:



(٦) رسالة في الحسبة ص ٥٣.

(٥) العبادي: «الاعياد في مملكة غرناطة» مدريد، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية مج ١٥ سنة ١٩٧٠

(٧) ص ١٤١.

(٨) وصف افريقيا الشمالية م.س. ص ٧٠ - ٧١.

غرناطة[1]. ويبدو انها اللعبة نفسها التي استمرت في فاس حتى القرن ١٦ م. وقد امدنا مارمول[2] بوصف دقيق عنها، مشيراً إلى أنها كانت من وسائل ترفيه الطبقة الحاكمة. واورد ابن الابار[3] لعبة مشابهة يكون أبطالها اربعة أسود ونمرين، وتعد آية في الفرجة والمتعة.

أما على الصعيد الشعبي، فقد انتشرت عدة العاب جاءت أسماؤها في أمثال العامة مثل «لعبة عبد الخالق» وهي تقليد ساخر للراهب[4]، و«لعبة القلياني» التي وردت عند ابن قزمان[5]. ورغم انه لم يفصح عنها، فإنه أوضح بأن بطلها كان يلبس عكازاً او قصبة خضراء وقلنسوة. وهناك لعبة «خيال الظل» التي اشار إليها ابن بسام[6]، فضلاً عن لعبة «الخميسة»[7]، ولعبة «الغبار» التي تضمنتها بعض الأمثال العامية[8]. وبالمثال شاعت لعبة الرهان بالخيل التي استفتي حولها ابن رشد[9]، بالإضافة إلى لعبة المقارع التي اعتاد عليها الأطفال، وكانت تحدث الهرج والصخب بالأزقة والشوارع، لذلك نهى عنها ابن عبدون[10].

ومما ميز الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس كذلك عادة شرب الخمر. فرغم التحفظ الذي يمكن أن يسجل حول مصداقية زعم ابن تومرت بانتشار الخمور وبيعها علناً في الأسواق[11]، نظراً لعاداته الصارخة للمرابطين، لا يمكن إلا أن نسلم بشيوعها استناداً على نصوص أخرى لا تعكس وجهة النظر الموحدية، بل ثمة نصوص مرابطية تؤكد ذلك، فقد كتب الفتح بن خاقان[12]رسالة إلى احد القضاة يناشده العمل على الحد من انتشار هذه العادة الذميمة التي عمت كل المنازل، ولم يسلم منها هو نفسه. وحسبنا ان القاضي عياض اقام عليه الحد حين دخل إلى مجلسه مخموراً[13].وتعكس إحدى الرسائل المرابطية الرسمية الموجهة إلى أهل بلنسية هذه الحقيقة، ولا غرو فقد تضمنت أمراً بقطع مادتها وإراقتها ومنع ذيوعها بين الناس[14].

لكن هذه الأوامر لم تكن من الحزم والشدة التي تسمح باستئصال شافة هذه العادة التي

---

(١) العبادي: م.س. ص ١٤١ ـ ١٤٢.
(٢) افريقيا م.س. ج ١ ص ٧٦.
(٣) الحلة السيراء م.س. ج ٢ ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣.
(٤) الزجالي: م.س. ج ١ ص ٢٥٤.
(٥) انظر ديوانه، زجل رقم ١٥٣.
(٦) الذخيرة... م ١ ق ٢ ص ١٥٤ وما بعدها.
(٧) وردت كذلك عند ابن قزمان: م.س. ص ٤٢ زجل ٤٢ حيث قال: «اشبـه نـزلـك بنـعيسـه ـ لسـة الشطرنـج تلعـب الخميسة
(٨) قالت العامة: «صاحب فرد عين ما يلعب الغبار» مثل رقم ١٥٩١. وكذلك قالوا: «اغمش يلعب غبار» مما يدل على أن هذه اللعبة كانت تتطلب الدقة في النظر. انظر الزجالي: م.س. ج ١ ص ٢٥٦.
(٩) نوازل ابن رشد م.س. ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤.
(١٠) رسالة في الحسبة م.س.، ص ٥٢.
(١١) السبكي: طبقات الشافعية ج ٤ ص ٧٢ ـ الذهبي: م.س. ج ٤ ص ٥٩ ـ الناصري: م.س. ص ٨٤.
(١٢) محمود مكي: وثائق تاريخية جديدة، م.س. ص ١٨٩.
(١٣) محمد بن عياض: م.س. ص ١١٢ ـ ابن عبد الملك: م.س. ج ٥ ق ٢ ص ٥٣٠ ـ المقري: ازهار... م.س. ج ٥ ص ٩١ ـ الونشريسي: م.س. ج ٢ ص ٤١٠ ـ ٤١١.
(١٤) مؤنس: نصوص سياسية م.س. ص ١١٣. والرسالة مؤرخة بالعشر الأولى من جمادى الأولى سنة ٥٣٨ هـ.

تجذرت، واصبحت ظاهرة اجتماعية مألوفة. ذكر التميمي[١] في ترجمة ابي خزر يخلف بن خزر الاوروبي أن احد جيرانه مر عليه «بقُلَّة من شراب مسكر» دون أن يخشى لومة لائم.

وإذا كان شهر رمضان يتيح فرصة الابتعاد عن هذه الآفة الخطيرة، فسرعان ما تتم العودة إليها مباشرة بعد انتهائه. في هذا الصدد يخبرنا ابن قزمان ـ من خلال ازجاله ـ أنه بمجرد ما انقضى شهر الصيام، عاد إلى عربدته وخمرياته المعهودة[٢].

وكانت عادة شرب الخمر منتشرة في الوسط الأرستقراطي بشكل يسترعي الانتباه، وحسبنا ان المعتمد بن عباد لم يتورّع عن معاقرة الخمر حتى في احرج اللحظات حين كان بسبتة يستنجد بيوسف بن تاشفين[٣]. ويذكر ابن خاقان[٤] ان مجموعة من الوزراء اجتمعوا في ليلة أنس، ولما لعبت الخمرة بعقولهم، جرد احدهم السيف للقتل لولا أن الحاضرين «سكّنوه بالاستنزال، وثنوه عن ذلك النزال، ووالوا الكؤوس في وداده». ويقدم احد الشعراء[٥] اوصافاً رائعة حول مجالس الانس والشراب، وما فيها من قينات يسقين الخمر ويزدن المجلس فتنة وسحراً. ولم يجد محمد بن سعد أمير شرق الأندلس غضاضة في منادمة كبار الأبطال ومشاهير الفرسان، في وقت كانت الفوضى والفتن تلقي بثقلها في طول بلاد الأندلس وعرضها[٦].

وإذا كانت معاقرة الخمور من قبل الخاصة والوجهاء ترمز إلى حياة البذخ والترف والتفسخ الأخلاقي الذي وصلوا إليه، فإن طبقة العامة لم تفعل ذلك إلا لتغطية المشاكل والصعوبات التي اعترضتها في حياتها اليومية. فعندما استفسر القاضي ابن حمدين أحد السكارى الذي القي عليه القبض عن سبب شربه الخمر علناً، علل ذلك «بفساد الزمان ومجافاة الإخوان»[٧]، وهو نص بقدر ما يبرر حالة من حالات القفز على الواقع، فإنه يوضح ايضاً أثر الأزمة في تجذر مثل هذه العادات. غير أن الأمير عبد الله بن بلكين لم يساير هذه الفكرة الشائعة لدى العوام، فأكد أن الخمر «لا يسلي الهموم بقدر ما يهيجها»[٨].

وعلى كل حال، سجلت الروايات عدة حالات ضبط فيها أعوان الشرطة بعض العوام يحملون زجاجات الخمر. فقد عثروا على رجل متلبس ساقوه إلى القاضي أبي بكر بن العربي، وادعى الرجل أنه يحمل الخمر لخادمة رومية توجد عنده بالمنزل، فاكتفى القاضي بلعنه[٩]. ولعل أقصى ما وصلت إليه عقوبة شارب الخمر تمثلت في جلده بعد رجوعه إلى رشده، وهو ما يزكيه قول ابن عبدون[١٠] إنه

---

(١) **كتاب المستفاد**... ص ٣٧ ـ الشراط: م.س. ورقة ١١٥ أ.
(٢) انظر ديوانه ص ٧٧٤ زجل ١١٩.
(٣) ابن ظافر: م.س. ج ١ ص ١٧٣.
(٤) **مطمح الانفس**... ص ٢٨٣.
(٥) ابن حمديس: م.س. ص ٢١، ١٩٣.
(٦) ابن الخطيب: **اعمال**... (تحقيق بروفنسال) م.س. ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.
(٧) **الونشريسي**: م.س. ج ٢ ص ٤١٠.
(٨) **التبيان**.. م.س. ص ١٨٧.
(٩) مؤلف مجهول: **طبقات المالكية** (مخ) م.س. ص ٣٠٨ ـ الشراط: م.س. ورقة ٢٠١ أ.
(١٠) **رسالة في الحسبة** م.س. ص ٥٠.

«يجب الا يجلد سكران حتى يفيق». واحياناً اقيم الحد بإراقة كل ما وجد من الخمور كما فعل القاضي عبد الحق بن معيشة عندما عينه علي بن يوسف قاضياً على فاس سنة ٥٢٩ هـ[١]. وتشدد الكرسيفي في منع القمّارين والخمّارين والسكارى من دخول الأسواق، وطالب بتـأديبهم[٢].

ومع ذلك لم تفلح جهود السلطة في اقتلاع جذور هذه العادة، إذ استمر صنع المسكرات داخل المنازل سواء من عصير العنب[٣] او من الرب الذي أمدنا ابن خير الاشبيلي[٤] بالطريقة التي كان يهيأ بها ليصبح خمراً، مما جعل الخليفة الموحدي يعقوب المنصور يأمر في وقت لاحق بقطعه كلياً[٥].

أما أهل سوس فقد صنعوا شراباً عرف بلغتهم باسم أنزيز وهو شراب «يفعل بشاربه ما لا تفعله الخمر لمتانة وغلظ مزاجه»[٦]، ويتم صنعه من عصير العنب الحلو، ويطبخ بالنار إلى أن يذهب منه الثلث، ويزال عن النار، ويرفع ويشرب ولا يمكن تناوله إلا إذا خلط بقدر يناسبه من الماء[٧].

ولم يدخر ابن تومرت وسعاً في محاربة عادة تناول الخمر «بضرب الناس بالأكمام والنعال وعسف النخل» [٨] بل خصص كتاباً مستقلاً من مؤلفه اعز ما يطلب لتبيان مضارها [٩]، مما يعكس طموحه في اجتثاث جذورها[١٠] ولا نعدم من الدلائل ما يبين أن بعض الأشخاص أقلعوا عن هذه العادة بمحض إرادتهم[١١].

وغني عن القول أن شرب الخمر اسفر احياناً عن نتائج وخيمة على مستوى الأسرة إذ أدى سكر الزوج احياناً إلى تطليق زوجته[١٢].

يضاف إلى عادة شرب الخمر عادة اجتماعية لا تقل عنها خطورة، وهي عشق الغلمان التي انتشرت في أوساط الخاصة، دون إنكار وجودها في أوساط العامة، لكن في حدود ضيقة، مما يعكس اثر الوضع الاجتماعي على العادات والأخلاق. فرغم ما عرف عن أبي عبد الله بن عائشة من زهد وورع، فإنه ظل يعشق فتى ويهواه[١٣]! وتتردد عادة عشق الغلمان من طرف أعلام الحقبة المرابطية وفقهائها بكثرة في كتب السير والتراجم[١٤].ووصل الحد بأحدهم إلى انه هوى غلاماً «فكان لا يتصرف إلا في

---

(١) ابن القطان: م.س. ص ٢٢٤.
(٢) رسالة في الحسبة م.س. ص ١٢٣.
(٣) ابن الزيات: م.س. ص ٢٤٣. ترجمة أبو إبراهيم إسحاق بن محمد الهزرجي.
(٤) كتاب في الفلاحة م.س. ص ١٠٤ ـ ١٠٥.
(٥) بروفنسال: رسائل موحدية من إنشاء مجموعة من كتاب الدولة الموحدية. الرباط المطبعة الاقتصادية، ١٩٤١ ص ١٦٧.
(٦) الإدريسي: م.س. ص ٦٢.
(٧) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٨) المراكشي: المعجب... ص ٢٨٣.
(٩) انظر: اعز ما يطلب... ص ٣٤٧ وما بعدها.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.
(١١) كان ابن خفاجة من الشعراء الذين عاشوا في هذه الحقبة وممن تركوا شرب الخمر. انظر: ديوانه ص ١٥٥.
(١٢) ابن رشد: م.س. ص ٧٦.
(١٣) ابن خاقان: مطمح... م.س. ص ٣٤٦.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٧. انظر ما ذكره عن الأديب أبي الحسن البرقي الذي كلف بأحد الغلمان. انظر ايضاً: المقري: ازهار.. م.س. ج ٥ ص ١٥١ ـ ١٥٣.

حفلات ولا يقف إلا بعرفاته ولا يؤرقه إلا جـواه»[1]. ولم يخف ابن قزمـان ولعه وهيـامه بـأحد الغلمان[2].

ويتبين من إحدى النوازل أن دور الخاصة والأعيان اكتظت بهم، وانهم كانوا يورثون كما تورث الأشياء[3]. وإذا كانت هذه الظاهرة النفسية الاجتماعية تعـزى بالنسبـة للعامـة إلى الحرمـان الجنسي، فمن الصعب تفسيرها بالنسبة لطبقة الخاصة. ويرى بعض الباحثين[4] أن السبب يعود إلى البحث عن وسائل جديدة للمتعة. ومع ما يتضمنه هذا التفسير من اهمية، فإنه لم يربط الظاهرة بالعوامل البيولوجية الموروثة المتمثلة في الشذوذ الجنسي الذي يبرز بحدة إبان الأزمات. لكن الغريب بالنسبة للأندلس انهم اعتبروها شيئاً عادياً ومألوفاً بمن في ذلك حتى الفقهاء المعروفون بحرمتهم ووقارهم[5].

إلى جانب ذلك، انتشرت مجالس اللهو والغناء في الأندلس على الخصوص حيث اشتهرت بعض المدن بكثرة الملاهي وأماكن الدعارة[6] مثل برشانة[7] وابذة التي عرفت بملاهيها وراقصاتها[8]. كما أن إشبيلية كانت مضرب الأمثال في الخلاعة[9]. وهذا ما جعل بعض المحتسبين يحاربون الملاهي[10]، لكن محاولتهم ظلت صيحة في وادٍ لأن بعض الأمراء المرابطين أنفسهم شغفوا بمجالس اللهـو. وحسبنا أن يوسف بن تاشفين رغم تقواه كان يسمع الغناء ويطرب له، بل إنه اهدى المعتمد بن عباد جارية حسنة الصوت، جيدةالغناء[11].أما ابنه علي الذي فتن بمباهج الحضارة الأندلسية، فقد تعلق أحياناً بمجالس الطرب. تجلى ذلك في مجلس انس حضره فأنشد بيتين برر فيهما حضوره المجلس[12].

ولم تكن مدن المغرب الأقصى بمعزل عن هذا المناخ العام. فقد أكد البيدق عند حديثه عن الطريق التي سلكها ابن تومرت في طريق عودته إلى مراكش أنه شاهد «الحوانيت مملوءة دفوفـاً للشطرنج

---

(1) المصدر نفسه ص ٣٦٩. وانظر عن عشق ابن باجه لأحد الفتيان: ابن ليون: م.س. ورقة ٣٤ ب.
(2) انظر ديوانه ص ١٤ ـ ١٦ زجل ٢، وكذلك ص ٨٨٠ زجل ١٤٠.
(3) محمد بن عياض: مذاهب الحكام... (مخ) م.س. ورقة ٥٨ أ.
(4) دندش: م.س. ص ٣٤١.
(5) انظر: المقري: م.س. ج ٢ ص ٥٦.
(6) ابن قزمان: م.س. ص ٩٠ زجل ١٢، ومما جاء فيه:

وهـو مـريـم، عيش ... اينكـم ... اهتـزوا
ولـوَ لـو ... قحبيش ... بـالـذي ... يـهـدتكـم

ولولو: معناها زغردوا/ قحبيش معناها عامرات
(7) مما قاله ابن الخطيب في هذه المدينة: «للمجون بها سوق، وللفسوق الف سوق» انظر: معيار الاختيار... م.س. ص ١٠٦.
(8) المقري: نفح... ج ٣ ص ٢١٧.
(9) المصدر نفسه، ج ١ ص ٢١١.
(10) ابن المناصف: تنبيه الحكام... (مخ) ص ٣١.
(11) حسن محمود: قيام دولة المرابطين ص ٤٤٢.
(12) المقري: م.س. ج ٤ ص ٢١٦، ٢١٧، ويقول في هذين البيتين:

لا تلمنـي إذا طـربـت لشجـو ... يبعـث الأنـس فـالكـريـم طـروب
ليس شق الجيـوب حـق علينـا ... إنمـا الحـق أن تشـق القلـوب

وقراقر ومزامر وعيداناً وروطاً وأربية وكيتارات وجميع اللهو»[1]، وهو ما حمل المصلح الموحدي على تكسيرها، وتخريب ما بقي منها رغم ما تحمله هذه الرواية من تعصب[2].

في هذه البيئة الفاسدة التي صاحبت مرحلة هرم الدولة وتفسخها، بات بديهياً أن تنتشر عادات اجتماعية شاذة مثل القطم واللواط خاصة في بعض الأحياء المعروفة كدرب ابن زيدون بقرطبة [3]، فضلاً عن استشراء الفساد والزنا الذي صار مشكلة اجتماعية حطت بثقلها على المجتمع، وطُرحت على أنظار الفقهاء. فقد أشارت إحدى النوازل إلى حالة امرأة «حملت من زنى مرتين وانها قتلت ما ولدت»[4]، واصبح إسقاط الجنين من بطن الزانية مسألة تتردد في كتب الفتاوى[5] ولعل شيوع الدعارة والزنا مما جعلها تنعكس في أمثال العامة[6].

كما كثرت الوسيطات اللائي كن يسفرن بين الرجال والنساء تشجيعاً منهن للدعارة[7]. وفي هذا المعنى وصف أحد المؤرخين[8] نساء برشانة بأن «لهن بالسفارة في الفقراء علاقة». وجاءت أمثال العامة انعكاساً أميناً لهذه الظاهرة الاجتماعية[9].

وتلوذ المصادر بالصمت عن عادة تناول الخشيش التي لم تظهر إلا في أواخر القرن السابع الهجري، بمعنى أن المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين ظلا بمنأى عن هذه الآفة الاجتماعية الخطيرة[10].

خامساً: الشؤون الصحية: الأمراض ووسائل العلاج الشعبية

رغم وجود عدد من الأطباء في الفترة موضوع الدراسة وخصوصاً المهرة منهم كأبي العلاء بن زهر الذي «كان ينتسخ الأدوية لمن يستفتيه من المرضى»[11] ورغم اقتناع بعض الناس

---

(١) اخبار المهدي... م.س. ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٢) رغم هذا التعصب فإن جل المؤرخين تناقلوا هذه الرواية. انظر: ابن الخطيب: اعمال... م.س. ج ٣ ص ٢٦٧ ـ ابن أبي دينار: م.س. ص ١٠٨ ـ ابن أبي زرع: م.س. ص ١٧٣، ١٧٤.

(٣) ابن سعيد: المغرب... م.س. ج ١ ص ١٧٢. القطيم هو الرجل المخنث أو المتأنث ويطلق على من هو على صورة الرجال وأحوال النساء.

(٤) ابن الحاج: م.س. ص ٨٧ ـ ابن رشد: م.س. ص ٦٩، ١٦٨.

(٥) عياض: مسائل الشيخ عياض (مخ) ص ٣١٣ ـ ابن الحاج: م.س. ص ٢٩٥.

(٦) مما يشير إلى كثرة العاهرات في بلاد الأندلس هذا المثل: «قحاب شرشر، طَلُبْ وحد تجد عشر» مثل رقم ١٨٤٤. انظر: الزجالي: م.س. ج ١ ص ٢٦٠.

(٧) ورد في ترجمة أبي جعفر بن سعيد الذي ثار والده على المرابطين بقلعة بني سعيد انه قال في إحدى القوادات:

قوادة تفخر بالعار اقود من ليل على سار

انظر: المقري: م.س. ج ٤ ص ١٨٤.

(٨) ابن الخطيب: معيار الاختيار... م.س. ص ١٠٦.

(٩) قالوا: «إذا كانت القويد رشيقّ، تناك قبل العشيقّ». وقالوا ايضاً: «المْرَا المدّيدَ، ما تحتاج لقويدة». انظر: الزجالي: م.س. ج ٢ ص ١٦، ٣٢.

(١٠) العبادي: م.س. ص ١٤٦. وقد تحدث ابن الخطيب عن هذه الآفة في عصره في نفاضة الجراب. القاهرة ١٩٦٨ م ص ١٣٨.

(١١) ابن أبي أصيبعة: م.س. ج ٣ م ١ ص ١٠٥.

بقيمة علم الطب[1]، فإن السواد الأعظم من الرعية اعتقدوا اعتقاداً جازماً في نجاعة الطب الشعبي، ففضلوا الاستشفاء بالاعشاب والعقاقير التي اشتروها من العطارين، أو من أصحاب الحلقة الذين منعهم ابن عبدون[2] من بيع أدويتهم بسبب فسادها، بينما آثر البعض الالتجاء إلى الأولياء والمتصوفة وزيارة قبور الموتى لعلاج الأمراض المستعصية.

وقبل ذكر العادات المتبعة في الاستشفاء، من المفيد الإشارة إلى بعض الأمراض الشائعة إبان الحقبة المرابطية كمظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية. فقد تحدث البكري عن داء الحميات والطحال المنتشرة بين سكان أودغشت[3] . كما أشار الإدريسي[4] إلى شيوع أمراض العيون بين سكان سجلماسة، فضلاً عن مرض الجذام الذي عرف انتشاراً في بعض المدن الأندلسية والمغربية[5] ، ولا غرو فقد خصصت حارة للجذمى في ضاحية مدينة فاس[6] . وكانت الأمطار التي تسقط أحياناً في شهري يوليوز وغشت (تموز وآب) تسبب الحمى الوبائية للسكان[7] ، بينما نتجت امراض أخرى بسبب خلل في النظام الغذائي او بسبب الإكثار من بعض انواع الفواكه الجافة كما حدث لابن زهر الذي لم يفطن - رغم باعه الطويل في ميدان الطب - إلى خطورة تناول التين باستمرار، حتى أصابته نغلة بين كتفيه لقي حتفه بسببها[8].

وبالمثل، انتشرت بعض أمراض الأطفال كالقروح التي تصيب رؤوسهم، وداء الحية الذي كان يتسبب في سقوط الشعر، وكذا داء السعفة[9] وهو عبارة عن قروح تخرج براس الصبي ووجهه.

وفضلاً عن ذلك، شاع مرض الخذر الذي توفي بسببه عدد هام من أعلام الفترة موضوع الدراسة[10]، وكذلك مرض الزمانة الذي اصاب عدداً من الفقهاء، ناهيك عن الأمراض الأخرى التي عمت مجموع السكان كالطاعون وداء الجرب[11]، والبرص[12]، والفالجية[13]، والشناج[14]، والنغنغة

---

(١) ابن بسام: م.س. ق ١ م ٢ ص ٨٩٢. ومما ذكره الشاعر السميسر عن اهمية علم الطب:

كل علم ما خلا الشر	ع وعلم الطب باطل
غير أن الأول للطب	على راي الأوائل
هل تمام الشرع إلا	ان يكون الجسم عامل

(٢) رسالة في الحسبة م.س. ص ٤٦.

(٣) المغرب... م.س. ص ١٥٨.

(٤) وصف أفريقيا الشمالية م.س. ص ٦١. وفيه إشارة إلى مرض عمش العيون.

(٥) ابن رشد: م.س. ص ٣١. وقد وردت عليه نازلة من مرسية حول رجل مجذوم. ايضاً. ابن الحاج: م.س. ص ٧٣.

(٦) المقري: ازهار... م.س. ج ٢ ص ٨٦.

(٧) مارمول: م.س. ج ١ ص ٣١.

(٨) ابن ابي أصيبعة: م.س. ج ٣ م ١ ص ١٠٨ - ابن دحية: م.س.ص٢٠٢- المقري: نفح... م.س. ج ٢ ص ٢٤٥.

(٩) ابن زهر، جامع اسرار الطب ص ١٧، ١٩، ٢٠، ٣٦.

(١٠) انظر: الذهبي: معرفة القراء الكبار ج ١ ص ٤١٢. ترجمة محمد بن الحسن بن محمد - ابن القاضي: جذوة الاقتباس.. ق ٢ ص ٤٨١. ترجمة علي بن عبد الله المتيطي الأنصاري - ابن بشكوال: م.س. ج ١ ص ٨١. ترجمة ابن حمدين - ابن عبد الملك: م.س. ج ٦ ص ١٦٦. ترجمة محمد بن الحسن الأموي - ابن الابار: التكملة... م.س. ج ٢ ص ٤٧٦ - ٤٧٧ الترجمة السابقة.

(١١) ابن قزمان: ديوان ابن قزمان ص: ٧٤.

(١٢) ابن رشد: م.س. ص ١٤٥.

(٢٣) ابن الابار: م.س. ص ٢٥٩.

(١٤) ابن ابي اصيبعة: ج ٣ م ١ ص ١٠٨.

التي تصيب العنق[١]، والصداع والشقيقة والبرنسام، وهو مرض يصيب الدماغ، والطفرة التي هي عبارة عن لحم عصبي ينبت في إماق العين، والقلاع والسلاق التي تعم الفم واللسان، والذبحة التي اعتبرت أخطر الأمراض، والرية والسعال، وسدد الكبد[٢]، ومرض الفواق الذي توفي منه احد القضاة حسبما يذكره ابن القطان[٣]، فضلاً عن مرض الإسهال[٤]، والنزلة الباردة[٥]، وداء البطن[٦] والرتق[٧] والرمد[٨]، والعقم[٩]، ناهيك عن بعض الأمراض النفسية كداء الصرع والجنون[١٠].

ويرى ابن خلدون[١١] أن الأمراض الناتجة عن النظام الغذائي تنتشر بين أهل الحضر أكثر من أهل البوادي، معللاً ذلك بكثرة أكلهم، وتنوع أصناف الأغذية، وعدم تنظيم أوقات تناولها، وخلطها بالتوابل، في حين تكون أطعمة سكان البادية قليلة في الغالب، وتتميز بندرة أدمها.

ولا سبيل إلى الشك في أن كثرة الأمراض، وقلة مدخول السواد الأعظم من الرعايا، فضلاً عن عجز الأطباء على معالجة بعضها، جعل طرق الاستشفاء البدائي تعرف رواجاً كبيراً. ولا غرو فقد تضمنت إحدى فتاوى ابن رشد حالة عطار من مدينة سبتة «يعقد الأشربة ويعمل المعاجين بيده»[١٢]. وهو نص ينهض دليلاً على الإقبال الكبير من طرف المغاربة والأندلسيين على الطب الشعبي[١٣]. وقد حاول ابن عبدون محاربة هذه العادة عبثاً. يتجلى ذلك في قوله: «لا يبيع الشراب ولا المعجون ولا يركّب الدواء إلا الحكيم الماهر ولا يشتري ذلك من عطار ولا شرائبي، فإنهم حرصاء على أخذ الثمن بلا علم فيفسدون الفتوة ويقتلون الأعلاء لأنهم يركبون أدوية مجهولة مخالفة للعمل»[١٤].

وقد حصر ابن خلدون هذا النوع من الطب في البيئة البدوية، لكنه يتفق مع ابن عبدون في أنه مبني على تجربة قاصرة وأنه «ليس على قانون طبيعي»[١٥].

---

(١) ابن عربي: **رسالة القدس** م.س. ص ٥٤.
(٢) ذكر كل هذه الأمراض ابن زهر الذي عاصر الحقبة المرابطية. انظر: م.س. ص ٣٩، ٤٤، ٤٧، ٧٨، ٩٠، ٩١، ٩٩، ١١٦، ١١٨، ١٣٣، ١٤٦.
(٣) **نظم الجمان**... م.س. ص ١٨.
(٤) ابن عبد الملك: م.س. ج ٦ ص ١٥١. ترجمة محمد بن أبي جعفر بن أحمد بن خلف.
(٥) ابن رشد: م.س. ص ٩.
(٦) ابن دحية: م.س. ص ٤٥.
(٧) ابن الحاج: م.س. ص ٧٠.
(٨) ابن حمديس: م.س. ص ٢٠١.
(٩) مؤلف مجهول: **الاستبصار**... م.س. ص ٢١٩.
(١٠) العزفي: م.س. ص ١١٣، ١١٥.
(١١) **المقدمة** ج ٣ ص ٩٤٧، ٩٤٨.
(١٢) **نوازل ابن رشد**، م.س. ص ١٤٥.
(١٣) امين الطيبي: جوانب من النشاط الاقتصادي في المغرب خلال القرن ٦ الهجري من خلال رسائل «جنيزة القاهرة». **مجلة البحوث التاريخية**، ع ٢ حزيران/ يونية ١٩٨٤ ص ٤٧٠.
(١٤) **رسالة في الحسبة** م.س. ص ٤٧.
(١٥) **المقدمة** ج ٣ ص ١١٠٩.

وعلى كل حال، فقد اعتقدت الرعية اعتقاداً جازماً في طرق العلاج البدائية، لا في البادية فحسب، بل في الحواضر نفسها، حيث شاع الاعتقاد «بالطب الروحاني» فالتجأ المرضى إلى الأولياء والصلحاء طمعاً في الشفاء. ففي فاس قصد ذوو العاهات والأمراض المزمنة بمن فيهم النساء الولي الصالح أبا يعزى[1]. وإذا ما صدقنا الروايات المنقبية فإن هذا الولي نجح في إشفاء صبية عمياء[2] وكان يأكل الدفلى ويمضغها ويعالج بها المرضى الذين يحجون إليه، وعلى الخصوص أولئك الذين استعصت أمراضهم على الأطباء كداء الصرع والجنون[3]. وسنزيد هذه النقطة تفصيلاً عند دراسة الدور الاجتماعي للأولياء في الفصل القادم.

واعتقد كثير من الرعايا في نجاعة ماء الحمّات لعلاج بعض الأمراض كالفالج[4] والخذر[5]. وتنبث في كتب التراجم أسماء العديد من الإعلام الذين حطوا الرحال في مختلف حمات المدن الأندلسية كغرناطة[6]، والمرية[7]، ورية التي عدت من اهم حمات الأندلس يخرج منها ماء حار وبارد[8].

ولم تكن حمة بجانة تقل عنها شأناً، لذلك تقاطر عليها المرضى[9] لأن «أكثر من يواظب عليها يبرأ من زمانته»[10] وبخصوص هذه الحمة يذكر احد الجغرافيين[11] ما وجد فيها من فنادق خصصت للزائرين، مشيراً إلى أن بها بيتين: أحدهما للرجال ويوجد على الحمة نفسها، والآخر للنساء يدخله الماء من بيت الرجال. ولعل نجاعة الاستشفاء بالحمات ما جعل ابن الخطيب يخلص إلى القول بأن الحمة «للصيد والحجل والصحة»[12].

كما لجأ البعض إلى العيون اعتقاداً منهم في اهمية مياهها في تطهير الأبدان. فإزاء قرية باغة وجدت عين ماء «إذا شرب منه من به الحصا فتته له وبرىء منه»[13]. وعلى أربعين ميلاً من مرسية وجدت عين أخرى يصلح ماؤها لمن علق العلق فتسقطه لحينه»[14] أما قرب غرناطة فوجدت عين ماء وشجرة زيتون يخرج الناس إليها في يوم معلوم من السنة للتداوي»[15]

---

(١) ابن الزيات: م.س. ص ٢١٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٧.
(٣)) العزفي: م. س. ص ١١٥.
(٤) ابن فرحون: الديباج المذهب... ص ٤٠. ترجمة أحمد بن محمد بن عيسى.
(٥) ابن زهر: م.س. ص ١٥.
(٦) ابن الابار: المعجم م.س. ص ٢٥٩، ترجمة ٢٤٠.
(٧) ابن عطية: فهرست ابن عطية ص ٥٧ ترجمة ٢.
(٨) ياقوت: م.س. ج ٣ ص ١١٦.
(٩) ابن عبد الملك: م.س. ص ٦١ ترجمة سليمان بن حزم السبتي - ابن الابار: المعجم ص ٣٠٣.
(١٠) القزويني: م.س. ص ٥٠٩.
(١١) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(١٢) معيار الاختيار... م.س. ص ١٢٤.
(١٣) مؤلف مجهول: ذكر بلاد الأندلس وفضائلها (مخ) ص ٢٠.
(١٤) الحميري: م.س. ص ٥٣٩.
(١٥) ابو حامد الغرناطي: تحفة الالباب... ص ٢٣٥.

واستعمل سكان سوس زيت الهرجان في معالجة الكلي والبول[١]، بينما استعمل أهل انقال شحوم النعام ضد الصمم وسائر الأوجاع البدنية [٢]. وفي الريف جرت العادة أن يضع الناس الحناء على رؤوسهم كلما شعروا بصداع أو الام[٣]. وورد في إحدى النوازل ان بعض الأندلسيين إستعملوا حبة لبان لمقاومة الام الاضراس [٤].

أما بالنسبة لمعالجة أمراض العيون، فقد أثر عن ابن زهر أنه كان يكتحل بشراب الورد لمعالجة بصره وتقويته [٥]. وكان بعض الناس يكتحلون اتقاء من الأضرار التي يتعرضون لها أثناء مزاولة مهنهم [٦].

ويذكر البكري أن أحد ملوك غانة بعث إلى أحد الأمراء دواء لمعالجة مرض العقم، عبارة عن نبات «يأكله الرجل العقيم فيولد له»[٧]. كما استغل دهن الصنوبر للاستشفاء من مرض الفالج[٨]. وبالمثل لجأ العامة إلى لحوم بعض الحيوانات كلحم السلحفاة لمعالجة داء الجذام، وذلك بتناوله سبعة أيام متتالية[٩]. كما استعملوا لحوم بعض الحيوانات البحرية للقضاء على داء النقرس والفالج والبرد[١٠].

يتبين من حصاد النصوص السالفة أن طرق الاستشفاء تنوعت بين ما هو طبيعي، وما هو روحاني. وظل العلاج الشعبي يحتل مكانة هامة في عادات الرعايا خلال العصر المرابطي اعتقاداً منهم أنه أفضل وسيلة للعلاج والحفاظ على صحة ابدانهم، خاصة أن دخلهم الهزيل لم يسمح لهم بالتردد على الأطباء.

سادساً: الموت والتقاليد الجنائزية

من المثير للانتباه، أن هاجس الموت ظل مهيمناً على تفكير الرعايا إبان حياتهم، يشاهدونه في أحلامهم فيهيئون نفوسهم له[١١] ويوصون - وهم على قيد الحياة - بمن يصلي عليهم بعد وفاتهم. فقد أوصى أحد الآباء ابنه بذلك[١٢] وتتعدد في كتب المناقب نماذج كثيرة من هذا القبيل[١٣] وفي الوقت

---

(١) البكري: م.س. ص ١٦٢.
(٢) الإدريسي: م.س. ص ٧٢.
(٣) البادسي: م.س. ص ٥٩.
(٤) ابن رشد: م.س. ص ٣٩.
(٥) جامع اسرار الطب ص ١٣.
(٦) ابن عربي: م.س. ص ٤٤. ويذكر في ترجمة ابي جعدون الحناوي (ت ٥٧٧ هـ) أنه «كان ينخل الحناء بالأجرة وكان يكحل عينيه من اجل غبار الحناء».
(٧) المغرب... ص ١٧٤.
(٨) ابن زهر: مختصر في الاغذية (مخ) ورقة ٥٧ أ.
(٩) مارمول: م.س. ج ١ ص ٢٣.
(١٠) ابو حامد الغرناطي: م.س. ص ٩٩، ١٠٣، ١٠٤.
(١١) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(١٢) ابن الابار: التكملة... م.س. ج ١ ص ١٨٣ - ١٨٤. ترجمة ابو بكر محمد بن احمد العبدري (ت ٥٢٣ هـ).
(١٣) انظر: ابن بشكوال: الصلة م.س. ج ١ ص ٢٣٥ - محمد بن عياض: التعريف بالقاضي عياض ص ٤١.

نفسه كان البعض يعيّن المكان الذي يرغب ان يدفن فيه، فقد أوصى أبو زكريا يحيى بن موسى المليحي «أن يدفن برباط شاكر»[1]. كما ان عبد المنعم بن مروان نزيل لواته «دفن برابطة عمروس على فرسخ من المدينة بوصيته ذلك»[2]. وأوصى أحدهم ان يدفن في اسطوان داره مخافة أن يقل مشيّعود فيشمته حسدته [3] . وفي السياق نفسه تطالعنا المصادر بذكر خبر امراة هيّأت كفنها قبل وفاتها [4] . بل إن أحد القضاة حفر قبره «واعده لنفسه وفيه دفن»[5] . وكانت الرغبة في الموت يوم الجمعة وتفضيلها على كافة أيام الأسبوع لجلالة هذا اليوم وقدسيته، أمنية معظم الناس آنذاك[6] .

ونستشف بعض التقاليد الجنائزية من خلال الإشارات المتناثرة في المصادر. من ذلك ان الرجال يقفون لتقبل التعازي، بينما تحيط النساء بالميت يندبنه ويبكين عليه[7] ويصحن بأهازيج خاصة[8]، وهن حاسرات، كاشفات الوجه. لذلك طالب السقطي[9] بمنعهن من ذلك.

وعندما تخرج الجنازة يكثر الإنشاد والدعاء ورفع الأصوات، حتى أن الفقيه الطرطوشي[10] اعتبر ذلك بدعة. وغالباً ما يخرج جمهور كثير للمشاركة في تشجيع جنازة الزهاد والفقهاء الثقاة[11] وجرت العادة أن يلبس أهالي الفقيد لباساً أبيض تعبيراً عن حزنهم على فراقه. وعرفت هذه العادة لدى الأندلسيين على الخصوص[12] ثم تسربت إلى المغرب الأقصى، ولا زالت إلى اليوم ماثلة للعيان. ويبدو أنها شاعت منذ العصر الأموي[13] وهي على كل حال تخالف عادة أهل المشرق في لبس السواد[14] وفي الأوساط الأرستقراطية كانت تبعث إلى عائلة المتوفى رسائل التعازي؛ وبهذا الخصوص أورد ابن خاقان[15]رسالة تعزية أرسلت إلى يوسف بن تاشفين بعد وفاة ابنه الأمير مزدلي.

---

(١) ابن الزيات: م.س. ص ١٢٦.

(٢) ابن الزبير: **صلة الصلة**... ص ٢٤.

(٣) ابن الابار: **المعجم** م.س. ص ٥٧. ترجمة إبراهيم بن عصام أبو أمية.

(٤) ابن الزيات: م.س. ص ٢٠٦ ترجمة ٧٣.

(٥) النباهي: **المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**. ص ١٠٠. والقاضي هو محمد بن سليمان الأنصاري المالقي (ت ٥٠٠ هـ).

(٦) ابن عبد الملك: م.س. ج ٥ ق ١ ص ٣٧١ ـ التنبكتي: **نيل الابتهاج**... ص ١٩٩.

(٧) ابن قنفد: **انس الفقير وعز الحقير** ص ١٠٨.

(٨) ابن الزيات: م.س. ص ٢٧٠. ترجمة أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الهروي.

(٩) **رسالة في الحسبة** م.س. ص ٦٨.

(١٠) **كتاب الحوادث والبدع** ص ١٤٢.

(١١) انظر نماذج عند ابن بشكوال: م.س. ص ١٧٣، ٢٠٠، ٢٧٥.

(١٢) ابن بسام **الذخيرة** ق ٣ م ٢ ص ٨١٨ ـ ابن دحية: **المطرب من اشعار اهل المغرب** ص ٨٠ ـ الأصفهاني: ق ٤ م ٢ ص ٦٠. ابن سعيد. **رايات المبرزين**.. ص ١٠٧. ترجمة أبو الحسن بن علي بن عبد الله الحصري ـ المقري: **نفح**.. ج ٤ ص ١٠٩ ـ احمد امين: م.س. ص ٨.

(١٣) النباهي: م.س. ص ٧٩. ويشير إلى سيادة هذه العادة منذ الفترة العامرية.

(١٤) المقري: م.س. ج ٣ ص ٤٤٠ ـ ٤٤١.

(١٥) **قلائد العقيان**... ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥. وانظر رسالة تعزية اخرى عند ابن ابي الخصال: **رسائل ابن ابي الخصال** (مخ) لوحة ٥٤.

واختلفت تكاليف مراسم الدفن حسب الوضع المادي للأشخاص، فمنهم من رغب في جنازة متواضعة لم تكلف أكثر من سبعة دراهم [١]، في حين أبى بعض أهالي المتوفى إلا أن يتأنقوا في بناء قبره وزخرفته وجعل قبة عليه، وهو ما كلفهم مبالغ باهظة وصلت أحياناً إلى ٥٠٠ دينار [٢]. واشتهر بعض المحسنين بتحبيس أواض لدفن الموتى كما تشهد بذلك نصوص الفترة موضوع الدراسة [٣]، وكذا عقود التحبيس الموافقة للفترة ذاتها [٤].

وتمدنا المصادر بأسماء المقابر التي كان يتم الدفن فيها من بينها ما اكتشفه دفردان Deverdun [٥] ضمن أبحاثه الأثرية بمراكش. غير أن الدفن في المقابر العمومية أثار أحياناً بعض المشاكل لأسباب قد تعود إلى اكتظاظ بعضها، أو عدم احترام قبور الأطفال الصغار كما تؤكد ذلك إحدى نوازل ابن رشد [٦].

لذلك فضلت بعض البيوتات الوجيهة بناء روضات خاصة لدفن من ينتسب إليها. وحسبنا أن عمرو بن أحمد بن أسعد اللخمي «دفن بمقبرة مشكة في روضة هنالك لبعض سلفه» [٧]. كما أن أحمد بن خلف دفن بروضة أبيه [٨]. ودفن عبد الواحد بن عيسى الهمذاني بباب البيرة «بروضة سلفه» [٩] والشيء نفسه يقال عن الفقيه ابن رشد الذي دفن كذلك بروضة خاصة بأسلافه [١٠] والأمثلة تطول [١١] وتشير المصادر أن هذه العادة سادت أيضاً في وسط العائلات الأرستقراطية بالممالك المسيحية [١٢].

ورغم أن البعض توفوا خارج مدنهم أو قراهم، فإنهم فضلوا أن يدفنوا في الأماكن التي ولدوا بها [١٣] مما ينهض حجة على ارتباطهم بالأرض. أما بالنسبة للتجار الذين اعتادوا المرور في الطريق الممتد من نول إلى جزيرة أيونا فقد اضطروا ـ لصلابة أرض هذا الطريق ـ أن يواروا موتاهم ويستروهم بالحطام والحشيش أو يقذفوا جثثهم في البحر [١٤].

---

(١) ابن الزيات: م.س. ترجمة أبو موسى الدكالي.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٧ الترجمة السابقة نفسها.

(٣) ابن رشد: م.س. ص ٣٠٠.

(٤) الجزيري: المقصد المحمود... (مخ) ص ١٧٦.

(٥) Marrakech des origines... op. cit., p.31.

(٦) نوازل ابن رشد م.س. ص ٣٠٧. وهذا نص النازلة: «وسئل رضي الله عنه عن رجل دفن أربعة من الولد في مقبرة من مقابر المسلمين فلما كان بعد عشرة أعوام من دفنه إياهم، غاب الرجل عن البلد، فجاء الحفار فحفروا على قبور أولئك الأطفال قبراً لامرأة ودفنها فيه. ثم إن والد الأطفال جاء من سفره بعد دفن المرأة بثلاثين يوماً ولم يجد لقبور بنيه أثراً غير قبر المرأة فأراد نبشها، وتحويلها إلى موضع آخر ليقيم قبور بنيه على ما كانت».

(٧) ابن عبد الملك: م.س. ج ٥ ق ٤ ص ٤٧٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ٦٢٥.

(٩) ابن الزبير: م.س. ص ٢٤.

(١٠) إحسان عباس: «نوازل ابن رشد»، م.س. ص ٨.

(١١) انظر، مؤلف مجهول: طبقات المالكية (مخ) م.س. ص ٢٦٨ ـ ابن عبد الملك: م.س. ج ٤ ص ٧١ ترجمة سليمان بن عبد الله بن علي. وكذلك ج ٦ ص ٣٧٥ ترجمة محمد بن عبد الرحيم بن خلف و ص ٣٩١ ترجمة محمد بن عبد العزيز بن عتاب.

(١٢) ابن الكردبوس: تاريخ الأندلس ص ١١٥.

(١٣) الضبي: بغية الملتمس... ٢١٣.

(١٤) مؤلف مجهول. الاستبصار... م.س. ص ٢١٥.

ومن التقاليد الجنائزية التي عرفت في العصر المرابطي كذلك اجتماع أهل الميت عند قبره في صبيحة اليوم الثاني، وهو ما يعرف بالصبحة «ومن غاب منهم وجدوا عليه كأنه ترك فرضاً معيناً»[1]. وقد أثارت هذه العادة جدلاً بين الفقهاء حيث اعتبرها الطرطوشي بدعة[2]، مستنداً في ذلك على أبي عمران الفاسي الذي هجر أحد أصحابه بسببها، بينما خالفه عياض[3]. وفي بعض المناطق اقتضت العادة أن يجتمع الأهل على قبر الميت في اليوم الثالث كذلك والسابع، ثم يجتمعون بعد مرور شهر، ويعودون للاجتماع أمام قبره بعد مرور سنة على وفاته[4].

وبعد دفن الميت، يترحم عليه بقراءة القرآن[5]. وقد أجاز فقهاء الحقبة المرابطية ذلك فنصوا على أن «القراءة على القبور جائزة»[6] لكن ابن عبدون اشترط الا «يكون القارىء على الموتى شاباً ولا عزباً»[7]. ولم تقتصر عادة قراءة القرآن على الميت بعد دفنه فحسب، بل هناك من فعل ذلك يومياً[8].

وتؤكد النصوص أن بعض الشعراء كانوا يقرأون قصائد تأبينية عقب الترحم على الميت[9]. وشكلت الأعياد مناسبة لزيارة الموتى واستلهام دعوات الرحمة لهم[10].

واعتاد البعض على تزيين قبور ذويهم بزخرفة الرخامات التي تعلوها، وكتابة اسم المتوفى[11] وتاريخ وفاته عليها[12] وكانت تكتب أحياناً أبيات شعرية يغلب عليها طابع الزهد والتقوى[13] أو

---

(١) الزياتي: م.س. ص ٣٠.
(٢) **كتاب الحوادث والبدع** م.س. ص ١٦٢.
(٣) يذكر الشاطبي ان القاضي عياض ذكر بأن أهل القيروان رخّصوا بذلك رغم انه أشار إلى كونها بدعة: انظر: **فتاوى الإمام الشاطبي**، طبعة تونس ١٩٨٥ (ط ٢) تحقيق محمد ابو الأجفان ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.
(٤) الطرطوشي: م.س. ص ١٦٢.
(٥) ابن الزيات: م.س. ص ٢٠٦، ٢٠٧. ترجمة ابو موسى الدكالي.
(٦) الزياتي: م.س. ص ٢٠، ٣٥ ـ البرزلي: م.س. ص ١١١.
(٧) **رسالة في الحسبة** ص ٢٧.
(٨) ابن الزيات: م.س. ص ٤٤٥ ـ ٤٤٦ ترجمة مجهول.
(٩) انظر بعض الأمثلة في: ابن الابار: **المعجم**... م.س. ص ١٤٦، ترجمة ابو عبد الله بن ابي الخصال ـ المقري: **ازهار**... م.س. ج ٥ ص ١٦٩. ابن بسام: م.س.ق ١ م ٢ ص ٨١٦.
(١٠) ابن الخطيب: **الإحاطة**... ج ٢ ص ١٢٠.
(١١) ابن بشكوال: م.س. ج ٢ ص ٥٢٨. ترجمة ابو الوليد سليمان بن عبد الملك.
(١٢) المصدر نفسه ص ٥٨٦، ترجمة مالك بن عبد الله بن محمد العتبي ـ ابن الابار: **التكملة**... ج ١ ص ٨٤. ترجمة أحمد بن محمد الانصاري.
(١٣) ابن لبون: **لمح السحر**... (مخ) ورقة ٧٦ ب، ٧٧ أ ـ ابن عبد الملك: م.س. ج ٤ ص ٥٣ ـ ٥٤، ترجمة سلام بن عبد الله بن سلام (ت ٥٤٤ هـ). ويذكر الأبيات التي كتبت على رخامة قبره:

يا ذا الذي مر بي اجتيازا ... سألتك الله قف قليلا
واسمع لقولي فقيه وعظ ... يوقظ من نومه الغفولا
عشت ثمانين كاملات ... ناهيك منها مدى طويلا

انظر كذلك نماذج أخرى: ابن خلكان: م.س. ج ٤ ص ٤٣٦ ـ ابن الابار: **التكملة**... ج ١ ص ٣٣٥ ـ المقري **نفح**... ج ٢ ص ١٠٨.

عبارات تعرف بقيمة الفقيد وورعه وزهده[١]. وقد اصبحت عادة الكتابة على رخامات القبور شائعة، مصداق ذلك قول ابن الابار ان «للناس فيما يكتبون على القبور كثيرٌ مستجاد»[٢]. كما جرت العادة عند البعض أن يغرسوا بعض الشجيرات والازهار فوق قبر الميت[٣].

وثمة نصوص فقهية تبيّن أن بعض الناس شيّدوا جدراناً وسقائف على قبور موتاهم[٤]، رغم أن الفقهاء نهوا عن ذلك. بل وصل الحد بهم إلى الامر بهدمها، ونصوا على أن «لا يترك منها إلا ما اباحه أهل العلم من الجدار اليسير لتتميز به قبور الأهلين والعشائر»[٥] . وغالباً ما تم بناء القبب والأضرحة للأولياء والصلحاء[٦] .

غير أن ارتفاع بعض ابنية القبور اثار احياناً بعض المشكلات. يتبين ذلك من خلال ما ذكره ابن رشد[٧] عن صاحب فندق اشتكى من ارتفاع بناء قبر بدعوى أنه يستر باب فندقه ويمنع مسرح النظر للجالس في اسطوانه.

إلى جانب التقاليد الجنائزية وجدت معتقدات شعبية، نابعة من ملاحظات الفرد للظواهر الطبيعية، غير أنها امتزجت بالفكر الخرافي. وقد ارتبطت جميعها بضرورة تأمين العيش. وبما أن النشاط الأساسي للرعية ارتكز على الزراعة، فإن معظم الأفكار النابعة من صميم هذا المجتمع ارتبطت بالظروف الطبيعية من جفاف وخصوبة وأمطار ووفيات، وإليك جدولاً نرى أنه يوضح بعض المعتقدات الشعبية لما يحدث خلال السنة في ارتباط مع الظروف الطبيعية حسب ما يذكره مؤلف عاش في الحقبة موضوع الدراسة[٨].

يضاف إلى هذه المعتقدات المرتبطة بالطبيعة معتقدات أخرى جاءت إفرازاً لظروف الحياة العامة وهاجس الأمراض والموت. فقرب فاس، وجدت عين ساد الاعتقاد أنه كلما رغب المريض في معرفة شفائه أو موته، حمله أهله إليها فأغطسوه فيها ثم أخرجوه. فإذا ظهر دم على فمه، كان ذلك

= ومما أوصى ابن زهر بكتابته على رخامة قبره:

ترحم بفضلك يا واقفا وابصر مكاناً دفعنا إليه
تراب الضريح على صفحتي كأني لم امش يوماً عليه
اداوي الانام حذار المنون فها انا قد صرت رهناً عليه

وانظر كذلك وصية المعتمد بن عباد بكتابة أبيات شعرية على قبره لما احس بالموت: ابن بسام: م.س. ق ١ م ١ ص ٥٧ وكذلك ابن الخطيب: الإحاطة... ج ٢ ص ١١٩.

(١) الشراط: الروض العاطر الانفاس... ورقة ١٦٢ ب، ورقة ١٨١ أ.
(٢) المقتضب من تحفة القادم ص ٦٨.
(٣) ابن الابار: الحلة السيراء... ج ٢ ص ٢٦٧.
(٤) ابن رشد: م.س. ص ٣٠٦.
(٥) المصدر نفسه والصفحة نفسها ـ البرزلي: م.س. ص ١٧٠.
(٦) مؤلف مجهول: الاستبصار... ص ٣٠٦.
(٧) نوازل ابن رشد، ص ٣٠٨.
(٨) انظر هذا الجدول الذي اقتبسناه من نصوص الطغنري: زهرة البستان ونزهة الاذهان (مخ) ص ٣٧ ـ ٣٩. في الملحق رقم ١٢ في آخر الكتاب.

علامة انه سيبرأ من مرضه ويستمر في الحياة، وإذا لم يظهر ايقنوا بهلاكه[1].

وهناك بعض المعتقدات الغيبية التي اصبحت من العوائد الراسخة في بعض المناطق. ففي ضواحي مدينة طنجة وجدت عين ماء تسمى برقال، اعتقد الأهالي أن ماءها يحدث الحمق لشاربه[2].

وفي قبائل غمارة لا يتم إكرام الضيف إلا عن طريق إيناسه بنسائهم الأيامى منهن. حيث جرت العادة عندهم ان يسمح الرجل لأخته أو بنته أو من لم تكن ذات زوج من اهله بالمبيت مع الضيف[3]. ومن عاداتهم كذلك الا يتركوا رجلاً ذا عاهة يستقر ببلدهم بدعوى انه يفسد النسل[4].

ويخبرنا أحد الجغرافيين[5] عن عادة انتشرت بإحدى جهات المغرب الاقصى دون تحديدها، وهي أن الرجل إذا أحب امرأة ورغب في الزواج بها ولم يكن كفؤاً لها، عمد إلى بقرة حامل من بقر أبيها، وقطع من ذنبها شيئاً من الشعر ثم يهرب. فإذا أخبر الراعي أهل المرأة بذلك خرجوا في طلبه، فإن وجدوه قتلوه، وإن لم يظفروا به يمضي على وجهه، فإن وجد أحداً قطع ذكره وأتى الأهل به قبل أن تلد البقرة فيزوجونها منه ولا يمكنهم الامتناع البتة،وإن ولدت البقرة ولم يأت بالذكر المقطوع، يبطل عمله ولا يمكنه الرجوع إلى أهلها، فإن رجع قتلوه.

ومن العادات الأخرى التي نستشفها من خلال بعض المصادر، عادة إعطاء الألقاب لبعض الأشخاص. وتكون هذه الألقاب مستقاة من عادة اشتهروا بها أو سلوك تميزوا به. فأبو القاسم المنيشي لقب بعصا الأعمى لأنه كان يقود الأعمى التطيلي الشاعر المشهور في الحقبة المرابطية[6]. كما أن ابن المرخي لقب بهذا الاسم كناية على فتور كان يغلب على فصاحته[7]. ولقب بعض الناس بأسماء الحرف التي اشتغلوا بها كما سبق الذكر[8].

وجرت العادة كذلك، أن يؤرخ الناس بالأحداث الكبرى في التاريخ المرابطي، فأرخوا بعام الزلاقة[9]، وبعام النواظر (٥٣٢ هـ)، وهي السنة التي كان عبد المومن بن علي يصارع فيها علي بن يوسف في النواظر احد الجبال العالية في الريف، وكانت سنة حاسمة في الصراع المرابطي الموحدي، لذلك أرخ بها الناس[10]

سابعاً: السحر، الكهانة والتنجيم:

لا يتأتى فهم المعتقدات الغيبية بمعزل عن خلفيتها السوسيو ـ اقتصادية، والنسيج الثقافي،

---

(١) الجزنائي: جني زهرة الآس ص ٣٨ ـ مؤلف مجهول: الاستبصار... ص ١٨٤ ـ الحميري: م.س. ص ٤٣٥.
(٢) الحميري: م.س. ص ٣٦٩.
(٣) مؤلف مجهول: الاستبصار... م.س. ص ١٩٢.
(٤) البكري: م.س. ص ١٠٢.
(٥) القزويني: آثار البلاد واخبار العباد م.س. ص ١٦٤.
(٦) ابن سعيد: رايات... ص ٢٣.
(٧) ابن عذاري: م.س. ص ٥٧.
(٨) سبق ان تعرضنا لهذه النقطة في الجزء الثاني من الأطروحة المرقونة، ص ٥٢٧.
(٩) احمد امين: م.س. ص ١٧٣.
(١٠) النويري. م.س. ص ٢٩٠.

والمناخ السياسي الذي افرزها. فالخوارق، وعمليات السحر وانتحال النبوة والكهانـة، وغيرهـا من المظاهر الاجتماعية التي شهدها العصر المرابطي، تعد تعبيراً عن مواقف، ووسائل لتجاوز المشاكل والأزمات التي زخر بها هذا العصر. وقد حاولت كل واحدة من هذه الظواهر أن تجعل الإنسان سيداً على الطبيعة، يذلل الصعوبات ويقتحم المستحيل، عن طريق تخطي المألوف والشائع. وللأسف فإن الحوليات التاريخية تلوذ بالصمت تجـاه هذه القضـايا، إلا أن المصـادر الجغرافيـة ترمم بعض الثغرات، وتمكن الباحث من استجلاء هذا الجانب المطموس.

وإذا كانت العوامل الاقتصادية والسياسية والإيديولوجية قد اثرت في عقلية المجتمع، فما هي تجليات هذه العقلية الغيبية؟

إن دراسة الأحوال الاقتصادية للمجتمع المرابطي تكشف وجـود تفاوت في ملكيـة وسائـل الإنتاج من أرض وماشية ورؤوس أموال، مما سمح بظهور تفاوت اجتماعي استفادت منـه طبقة الخاصة، بينما أقفلت أبواب الرزق أمام طبقة العامة، وسدت أمامها كل القنوات والطـرق الممكنة لتحسين وضعها الاجتماعي، وهو ما جعلها تلجأ إلى الفكر الغيبي للتعبير عن طموحاتها وامانيها، وتؤسس عالماً «خيالياً» تختزن فيه كل توجهاتها وتطلعاتها.

وبما أن الدولة المرابطية ظلت ـ سياسياً ـ منفصلة عن الرعايا، ممارسة عليهم كل اشكال الابتزاز الجبائي والضغط في المرحلة الأخيرة على الخصوص، ونظراً لعجز هؤلاء عـلى مجابهتها، فقد التجأوا إلى الفكر الغيبي كوسيلة من وسائل المناهضة والاحتجاج. وبما أن الدولة لم تقدم لهم حلولاً على المستوى العملي، فإنهم حاولوا بناء عالم خاص لحل معضلاتهم، فأقاموا في ضوء هذا الواقع مجموعة من المعتقدات الخرافية. ومن المعلوم أن الفكر لا يحلِّق في الغيب إلا عندما يعجز عن حل مشكلات الواقع.

وتدخلت عوامل أخرى لتساهم في تكريس هذه المعتقدات الغيبية، منها سرعة تصديق العامة لها، بل حتى الإيمان بها. فمن خلال استقراء الماضي، يتضح أن ثمة ديانات وثنية ومعتقدات شعـبية متنـوعة طغت على عقلية السكـان، بعضها محـلي، وبعضها وافـد من الشرق. وتمخض عن هذه الترسبات القديمة اعتقادهم بوجود أرواح الجن داخل مختلف العناصر الطبيعية من عيون وأنهار وأحجار وجبال وأشجار. ولا تزال بعض القبائل ـ إلى الآن ـ تعظم هذه العناصر، وتقيم لها مواسم سنوية[1].

كما أن سذاجتهم ساهمت في تصديقهم لأشكال الفكر الأسطوري، وترسيخ جذوره. فمنـذ البدايات الأولى للعصر المرابطي نسبوا إلى عبـد الله بن ياسـين قدرتـه على تفجـير الماء من قلب الصحراء القاحلة[2]. كما صدقوا حدث انقطاع نقيق الضفادع بمجرد اقترابه من إحدى البرك بمعية أنصاره[3].

وبالمثل، جبلوا منذ القديم على سرعة إيمانهم بكل من هب ودب، فانتحل نبوة أو تزعَّم دعوة

(۱) بنمنصور: قبائل المغرب ج ۱ ص ۲۸۷.

(۲) البكري: م.س. ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(۳) المصدر نفسه ص ١٦٩ ـ ابن الخطيب: اعمال الاعلام م.س. ج ٣ ص ٢٣١ ـ ابن ابي زرع: م.س. ص ١٣٣.

دينية(1). وهذا ما يفسر سهولة استغلال المهدي بن تومرت هذه العقلية الساذجة لتمرير مخططاته، وإنجاح دعوته، من ذلك اتفاقه مع عبد الله الونشريسي بأن يتظاهر بمظهر رجل أمي أبله، ويكتم ما عنده من علوم وفصاحة حتى يحين وقت الدعوة، فيظهر حقيقته دفعة واحدة ليقوم ذلك مقام المعجزة. ونجح المهدي في مسعاه، وصدّقه الناس «فانقاد له كل صعب القياد، عجبوا من حاله وحفظه القرآن»(2).

وتخبرنا المصادر كذلك انه أوهم العامة بوجود بئر تنبعث منه أصوات ملائكة شهدت بصدق «معجزة» الونشريسي(3). ولما قتل هذا الأخير في إحدى المعارك مع المرابطين، دفنه الخليفة عبد المومن بن علي سراً، وزعم أن الملائكة رفعته، فانطلت حيلته عليهم(4). ناهيك عن تمويهات أخرى تنهض كلها دليلاً على سذاجة الرعايا وخصوصاً سكان الجبال(5). ولعل من الأمثلة الصارخة على سذاجتهم، اعتقادهم بأن ابن تومرت إمام لا يأكل ولا يشرب(6)!.

ومن مظاهر سرعة تصديق العامة للخرافات تقبلهم الشائعات، كحقيقة غير قابلة للجدل. ففي سنة ٥١٠ هـ حسبما يذكر ابن عذاري «أرجف العوام بأنه سيكون في شهر رمضان خطب عظيم وحادث كبير، وقطع على الدولة شديد، وأن السلطان سيموت فيه»(7). إذا ربطنا هذا النص بالواقع السياسي والاقتصادي، تبينت العلاقة الحميمة بينهما. ففي ظل دولة المغازي التي اعتمدت على أسلوب الاستبداد كما فصلنا ذلك في الفصول السابقة، تبرز الإشاعة كمحاولة للانعتاق من ربقة السلطة. كما أن هذه السنة نفسها، تمثل بداية التراجع الاقتصادي في شتى مجالاته. فذيوع الإشاعات إذن لا يخلو من مغزى دفين، فهي إعراب عن موقف فئة مقهورة ترغب في الخلاص، عن طريق مزج الواقع بالخيال، والتحريض المتستر لمناهضة الوضع القائم.

وليس غريباً أن تنتشر في وسط مجتمع ذي بنية ثقافية غيبية مثل المجتمع المرابطي المزاعم الشعبية superstitions كالاعتقاد في أرواح الجن. فقد جاء في إحدى النوازل المعاصرة مسألة رجل «عنده كتب بها جلب الجن وأموالهم والعفاريت، ويعزم فيصرع المصروع»(8). لذلك لا عجب أن تتردد في أمثال العامة مثل هذه الخرافات(9). بل إن الأمير عبد الله الذي نفاه يوسف بن تاشفين إلى أغمات

---

(1) احمد امين: ظهر الإسلام (ط ٥) بيروت ١٩٦٩ ج ٢ ص ٦٨.

(2) ابن خلكان: م.س. ج ٥ ص ٤٨، ٥٢.

(3) النويري: م.س. ج ٢٤ ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(4) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(5) مؤلف مجهول: نبذة من تاريخ المغرب الاقصى (مخ) ص ٢١٨، ويذكر انه اخذ قوماً من اتباعه فدفنهم احياء، وجعل لكل واحد منهم متنفساً في قبره وقال لهم إذا سُئلتم فقولوا وجدنا ما وعدنا ربنا من مضاعفات الثواب على جهاد لمتونة، لكنه كان بعد ذلك يرد عليهم تراب القبر حتى يموتوا اختناقاً. ويذكر عبد الودود بن عمر هذه الرواية ايضاً، ويضيف إليها رواية اخرى مؤداها ان ابن تومرت صنع شجرة مجيلة وحركة مجوفة من النحاس وهي شجرة هائلة عظيمة على اغصانها طيور مصورة بهندسة وحركة تحته ان حركها ودسها خفية تكلمت الطيور على الأغصان. وانظر: نزهة الأخيار المرضيين...(مخ) ص ١٤٤ ـ ١٤٦.

(6) البيدق: م.س. ص ٣٣.

(7) البيان المغرب... م.س. ج ٤ ص ٦٢.

(8) البرزلي: م.س. ص ٤٠.

(9) قالت امثالهم: «جن رحا، أسود مغبره». انظر: الزجالي: م.س. ج ١ ص ٢٦٢ مثل رقم ٣٦٥.

أشار في مذكراته إلى مسألة الجن[1] وفي كثير من تراجم ابن الزيات[2] ما يكشف عن اعتقاد الرعية بوجودهم داخل المنازل نفسها.

ومن المزاعم الشعبية كذلك اعتقاد الأندلسيين في شجرة ادّعوا أن أوراقها وثمارها تنمو في يوم واحد[3]. ولا يخفى ما للشجرة من أهمية في الفلاحة. كما اعتقدوا في سارية زعموا أنهم إذا رغبوا في المطر أقاموها فتمطر جهتهم[4]، وهو معتقد لا يمكن فصله عن هاجس الجفاف الذي ظل يهيمن على فكر كل الرعايا. كما ساد الاعتقاد لديهم بأن صنم قادس يمنع الريح من الهبوب في البحر المحيط[5]، وأن الطلسم الموجود بها، مملوء بالأموال. غير أن ظنهم خاب تماماً عندما هدموه سنة ٥٤٠ هـ فلم يجدوا به درهماً[6]. ومهما كان وزن الخرافة في هذا المعتقد، فإنه ظل مرتبطاً بهذا الحافز المادي المتمثل في الأموال التي ظنوا أنها توجد بداخله.

كما انتشرت في أوساطهم بعض العادات المعبرة عن التفاؤل أو التطير، نذكر منها على سبيل المثال كسر قدح أو «زلافة» مرة كل سنة على سبيل التفاؤل، وهي عادة ظلت سائدة في بعض جهات المغرب إلى وقت قريب[7].

ولا سبيل إلى الشك في أن مثل هذه الظواهر عبرت عن عجز الإنسان في معاركة ظروفه الاجتماعية والاقتصادية المحيطة به. غير أنها استندت إلى سلطان الدين لتكسب مشروعيتها، وتحظى بتأييد الجمهور، أو تتحقق حتماً بفضل الوظيفة النفسية التي يلعبها الدين. وحسبنا دليلاً على ذلك ما ذكره أحد المؤرخين عن رجل من قرطبة ظل يعاني من مرض مزمن. ولما يئس من العلاج كتب رسالة إلى قبر الرسول عليه السلام «فبرىء من زمانته»[8].

وبناء على هذه الوظيفة النفسية، انتشرت ظاهرة التبرك بالصلحاء والأولياء[9]، إما رجاء في الاستشفاء، أو لقضاء أغراض دنيوية[10]. وظل التبرك بقبورهم والتماس الدعاء منهم مسألة شائعة[11]. وحسبنا أن قبر عبد الله بن ياسين ظل مزاراً لفئة عريضة من الناس[12].

---

(١) انظر: كتاب التبيان... ص ١٩٢.

(٢) انظر: كتاب التشوف... ص ١٩٩ ترجمة أبو عبد الله عثمان بن عبد الله السلالجي، ص ٢٢٣ ترجمة أبو محمد عبد الخالق بن ياسين الدغوغي، ص ٢٧٥ ترجمة أبو عبد الله محمد الصباغ.

(٣) المقري: نفح الطيب... م.س. ج ٢ ص ٧٣.

(٤) المصدر نفسه ص ٧٤.

(٥) المصدر نفسه والصفحة نفسها. صنم قادس: هو مجرد أسطورة بدأت تظهر في المصادر العربية عند ذكر فتح الأندلس.

(٦) ياقوت: معجم البلدان ج ٤ ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(٧) قالت العامة: «اكسر قدح، يكون أملح» مثل رقم ٤٢٥. وانظر تعليق المحقق، الزجالي: م.س. ج ٢ ص ٩٦.

(٨) المقري: أزهار الرياض... ج ٤ ص ٢٩ ـ ٣١.

(٩) جعلت العامة من ابن تومرت رجلاً صالحاً فهرعت إليه للتبرك به. انظر: البيذق: كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب ص ٤٢ ـ الذهبي ج ٤ ص ٦٠.

(١٠) ابن الزيات: م.س. ص ٢٠٨.

(١١) المصدر نفسه ص ٩٤ ترجمة امرأة مجهولة، ص ٢٠٨ ترجمة أبو سهل القريشي: انظر كذلك: ابن عبد الملك: الذيل والتكملة... ج ٥ ق ١ ص ٢٩٨.

(١٢) البكري: م.س. ص ١٦٨.

وانتشرت هذه العادة بين النساء على الخصوص حتى أن ابن عبدون[1] طالب أن تغلف الكوى المصنوعة من القصاب، وكذا الغرف والأبواب المطلة على جهة المقابر حتى لا تكشف النساء اللائي جئن بكثرة للتبرك بقبور الصالحين.

ومن البديهي أن يقف الفقهاء موقفاً معارضاً من عادة التبرك بقبور الأولياء. فقد أكد الفقيه أبو بكر بن العربي «أنه لا يزار قبر لينتفع به غير قبر النبي»[2]. ومنع ابن الحاج وهو معاصر كذلك للمرابطين تقبيل القبر، معتبراً ذلك بدعة[3].

إلى جانب المعتقدات الآنفة الذكر، شاعت في المغرب والأندلس ظاهرة السحر. والواقع أن هذه الظاهرة لم تكن سوى تعبير مقنَّع ومضمَر، يعبر عن خفايا المجتمع، ويشكل القطاع المكبوت في الفكر والسلوك، ويحاول طرح «بديل» ضروري للمحافظة على التوازن الاقتصادي، والاستقرار مع الحقل الاجتماعي.

وقد فطن ابن خلدون إلى هذه الحقيقة حين ربط السحر والشعوذة بالعجز عن المعاش الطبيعي فذكر أن «الذي يحمل ذلك في الغالب زيادة على ضعف العقل، إنما هو العجز عن طلب المعاش بالوجوه الطبيعية للكسب من التجارة والفلح والصناعة فيطلبونه بالوجوه المنحرفة»[4]. كما أفاض في الحديث عن السحر، فقسم النفوس الساحرة إلى ثلاثة مراتب[5].

وقبل الاستطراد في ذكر مظاهر السحر التي انتشرت في الحقبة المرابطية، من المفيد الإشارة إلى أن الظاهرة نفسها سادت في المشرق الإسلامي في الفترة ذاتها، مما يؤكد مقولة سيولة التاريخ الإسلامي. ولا غرو فقد ظهر سنة ٤٩٩ هـ بنهاوند رجل ادعى السحر والنجوم فتبعه خلق كثير[6]. وفي سنة ٥٠١ هـ، ظهرت ببغداد صبية عمياء تتكلم عن أسرار الناس[7].

وفي الأندلس أشارت أمثال العوام إلى المشتغلين بالسحر والتنجيم[8]، والحروز والتعاويذ[9]. ويتضمن مخطوط **ريحان الألباب** رسالة كتبها أبو بكر بن عبد العزيز إلى أبي عبد الله بن أبي الخصال حول رجل يدَّعي السحر ومعرفة الغيب، ويستعمل في ذلك النار والتعاويذ[10].

وعرفت زينب النفزاوية باسم «الساحرة»، وهو مصطلح يحمل معنيين: إما أنها سميت كذلك لجمالها وفطنتها، أو بسبب ممارستها للسحر وهو الأرجح، لأن بعض الأميرات المرابطيات لم يكنّ

---

(١) رسالة في الحسبة م.س. ص ٢٧.
(٢) الزياتي: م.س. ص ١٧.
(٣) انظر: الونشريسي: م.س. ج٢ ص ٤٩٠.
(٤) المقدمة ج ٣ ص ٩٠٢.
(٥) المصدر نفسه ص ١١١٣ ـ ١١١٥.
(٦) ابن تغري بردي: **النجوم الزاهرة**.. ج ٥ ص ١٩٢.
(٧) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
(٨) قالوا: «ضرابة الخفيف: المقرع والتكثيف» مثل رقم ١٦٣٢. انظر الزجالي: م.س. ج ١ ص ٢٦٣.
(٩) قالوا: «حروز حطاب» مثل رقم ٨٤٢. وقالوا أيضاً: «حرز أبي دجانة» مثل رقم ٨٤٤ انظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(١٠) المواعيني: **ريحان الألباب**... (مخ) ص ٩٢ ـ ٩٣ ـ ٩٤.

اقل منها جمالاً وفطنة، ومع ذلك لم يلقبن بهذا الاسم[1]. ومما يعزز هذا الظن رواية تذكر انها ادخلت يوسف بن تاشفين إلى كهف مظلم لإمداده بالأموال والكنوز، لذلك لم يكن غريباً أن يصفها أبي عذاري بقوله: «وكان لها أخبار مستطرفة غريبة كمثل أخبار الكهنة، فبعض يقول أن الجن يكلمها وبعض يقولون هي ساحرة»[2].

ونظراً لاعتقاد الناس بالسحر، وما يجلب من شر وعواقب وخيمة، فإنهم فكروا في طريقة لإبعاد تأثيره، فخيل إليهم أن اكل الفجل الممزوج بالعسل يعمل على دفعه وإبطاله[3].

واشتهرت منطقة غمارة على الخصوص بممارسة السحر والشعوذة، فعلى الرغم من مرور قرن على حركة حاميم وأخته وعمته الساحرتين، فإن أثره استمر في القرن اللاحق إذ خلفه ابنه في مزاولة هذا العمل. دليلنا في هذا الاستنتاج ما ذكر عنه أحد المؤرخين حين قال: «وكان لابنه عيسى من بعده قدر جليل في غمارة»[4]، فضلاً عن إشارته إلى استمرار السحر في غمارة إلى عصره.

ومن السحرة الذين طار ذكرهم في هذه المنطقة رجل يدعى أبو كسية كان يقيم بجبال مجكسة، وله نفوذ واسع على الناس حيث لم يكن أحد يجرؤ على مخالفته. وكل من عصاه أو خالفه عاقبه بقلب كسائه الذي كان يلتحف به نحو وجهه «فتصيبه صائبة في ماله أو بدنه»[5]. وفي العبارة الأخيرة ما ينهض حجة على ارتباط السحر بالواقع المادي، إذ هدد الساحر بتشتيت أموال كل من عصاه. ويحتمل أن تكون هذه الطريقة قد عرفت لدى بعض السحرة الصقالبة كما يميل إلى ذلك أحد الباحثين[6] دون برهان قاطع.

والراجح أن نفوذ هذا الساحر استمر طيلة العصرين المرابطي والموحدي بدليل قول صاحب الاستبصار وهو معاصر للموحدين بأن «لبنيه اليوم وعقبه في تلك الناحية ـ غمارة ـ مزية وحظوظ على من سواهم»[7].

ومن جملة الممارسات الغريبة القريبة من السحر والشعوذة ما عرف في المصادر باسم «الرقادة»، وهو مصطلح يشير إلى حالة نفسية تعتري الإنسان بسبب غيبوبة طويلة ينسلخ فيها عن الوجود مدة ثلاثة أيام عن طريق النوم العميق. وبعد اليقظة يصير المغشى عليه يتكلم بنوع من الهذيان «فإذا صحا في اليوم الموالي أتى بعجائب مما يكون في ذلك العام من خصب أو جذب أو حرب»[8] وتحمل هذه الرواية مغزى عميقاً يعكس كذلك ارتباط السحر بالظواهر الاقتصادية كالخصوبة والجفاف، وهي القضايا التي شكلت الهاجس الأساسي لسكان غمارة. فالشعوذة في نهاية

---

(١) ابن الابار: **التكملة** (تحقيق كوديرا) ترجمة رقم ٢٨٧٥.
(٢) ابن عذاري: م.س. ج ٤ ص ١٨.
(٣) ابن خير: **كتاب في الفلاحة** ص ١٩٠.
(٤) ابن خلدون: **كتاب العبر**. ج ٦ ص ٢٨٨.
(٥) البكري: م.س. ص ١٠١ ـ مؤلف مجهول: **الاستبصار**. ص ١٩٢.
(٦) Lewicki: Profètes, devins et magiciens chez les Berbères medievaux. Folio Orientalia T.VII 1965 p.23.
(٩) مؤلف مجهول: م.س. ص ١٩٢.
(٨) المصدر نفسه والصفحة نفسها ـ البكري: م.س. ص ١٠١.

التحليل، قراءة لأحداث المستقبل الاقتصادي، وما يرجى من ورائه.

وينفرد البكري[1] بإبراز صورة أخرى من المظاهر السحرية التي شهدتها مدينة باديس إذ ينقل لنا رواية شفوية مفادها أنه كان بمرسى هذه المدينة رجل قصير القامة، مصفر اللون، يستنبط المياه على شكل عيون وآبار من المناطق الجافة التي ينعدم فيها الماء. وكانت له القدرة على معرفة قرب المياه أو بعدها عن طريق استنشاق هواء الموضع الموجود فيه. ولا يخفى ما للماء من أهمية قصوى في منطقة غمارة التي تعتمد على الرعي والكلأ لتربية المواشي، ومن ثم لا نجاري لويكي[2] الذي أرجع هذه العادة إلى أصول يهودية.

ويطالعنا جغرافي آخر بخبر لا يخلو من مظاهر سحرية يذكر فيه أن صومعة الجامع الموجود في قصبة مراكش كانت تعلوها تفاحات من ذهب، حاول بعض السلاطين المتعاقبين على حكم المغرب إزالتها لحاجتهم إلى المال. لكن كانت تحدث لهم كل مرة حادثة غريبة تجبرهم على تركها، حتى شاع لدى العامة أن «من ركز تلك التفاحات قرأ عليها عزائم سحرية الزمت بعض الأرواح برصدها على الدوام»[3].

علاوة على انتشار السحر في الأوساط الاجتماعية، شاعت أيضاً الكهانة والعرافة والتنجيم، وقد عرّف ابن خلدون[4] الكهانة بأنها من خواص النفس الإنسانية التي تحصل عن طريق الإنسلاخ من عالم البشرية إلى الملكة بالفطرة في لحظة أقرب إلى لمح البصر. بينما أكد ان العرّافين يأخذون بالظن والتخمين بناء على ما يتوهمونه ويدّعون معرفة الغيب «وليس منه على الحقيقة»[5].

ومن القرائن التي تدل على ذيوع الكهانة في العصر المرابطي أن الأمير إسحاق بن علي بن يوسف كان على دراية كبيرة بعلم الحدثان حتى شاع خبره بين الناس، مما جعل الأمير علي بن يوسف يختبر أحواله عن كثب حتى تحقق من صحة تنبؤاته[6].

ومنذ اللحظة الأولى، أحاطت الدولة المرابطية نفسها بالمنجمين والكهنة. فعندما شرع يوسف بن تاشفين في بناء مراكش، أخبره المنجمون أنه سيخوض معارك كثيرة، فاستعان ببعض السحرة لوضع العراقيل التي تحول دون معرفة العدو مصادر الماء المجلوب للمدينة، تجنباً لقطعه عنها[7].

وفي عهد علي بن يوسف، كان الوزير مالك بن وهيب على رأس المنجمين والحزائين. وحسبنا أنه أول من دق ناقوس خطر بن تومرت وتنبأ بنهاية دولة المرابطين على يديه[8]. كما أحاط يحيى بن

---

(١) المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب ص ١٠٢.

(٢) Lewicki, op. cit., p.25.

(٣) الوزان: وصف افريقيا ج ١ ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٤) المقدمة ج ١ ص ٣٦١.

(٥) المصدر نفسه ص ٣٧٣.

(٦) ابن عذاري: م.س. ص ١٠١.

(٧) الوزان: م.س. ص ١٠٨.

(٨) الزركشي: تاريخ الدولتين... ص ٣ ـ الناصري: الاستقصاء.. ج ٢ ص ٨٦. الحزائين: مفردها حازي، وهو الذي يحاول معرفة الغيب ويتكهن.

تميم نفسه بمجموعة من المنجمين[١]، بل كان هو نفسه «عالماً بالنجوم واحكامها»[٢].

وقبيل سقوط الدولة المرابطية، تحدث الكهان عن تحول وشيك الوقوع، وإن شكل السكة سيتغير من الشكل المستدير (عملة المرابطين) إلى المربع (عملة الموحدين)، عندما يقع اقتران الكوكبين العلويين[٣]. ونعت مالك بن وهيب المذكور ابن تومرت بانه صاحب هذا القِران[٤].

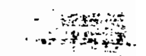
وتمدنا المصادر ببعض النصوص التي تشير إلى تحقق أقوال الكهنة والمنجمين. فبعد ان استولى الموحدون على مالقة، نبشوا لحد القاضي ابن حمدين وصلبوه. وكان الكهان قد تنبؤوا منذ ولادته بأنه سيصلب «فصدقته الأيام»[٥]. كذا الحال بالنسبة لوالدة أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت التي توفيت فجأة «وكان بعض المنجمين قد حكم بذلك في مولدها واتفقت الأصابة»[٦].

فضلاً عن ذلك، يزودنا ابن الخطيب[٧] بصورة وافية عن أحد العرافين من خلال رسالة وردت في ترجمة محمد بن مسعود بن خالصة بن فرج بن أبي الخصال. ومنها نستشف انه كان يلبس عمامة وسبحة، ويغوص في انواع من علوم التنجيم والحساب والناس يزدحمون عليه، وهو يخاطبهم بصوت مرتفع، ويذكر أسماء النجوم كزحل وغيرها للكشف عن الغيب.

على أن أهم طرق التنبؤ بالغيب التي شاعت في الحقبة المرابطية تتجلى في خط الرمل[٨] الذي ورد ذكره في نوازل ابن رشد[٩]. وتميط فتوى هذا الفقيه اللثام عن الارتباط الواضح بين سيادة هذه الظاهرة الغيبية والأوضاع الاقتصادية، إذ جاء فيها أن «معرفة ما يستتر الناس به من أسرارهم، وما ينطوون عليه من أخبارهم، وما يحدثه الله من غلاء الأسعار ورخصها، ونزول المطر، ووقع القتل وحلول الفتن وارتفاعهما وغير ذلك من المغيبات إبطال لدلائل النبوات وتكذيب للآيات المنزلات». لذلك اعتبرها من «حبائل الشيطان». ومع ذلك فإن خط الرمل كما يتضح من نص ابن رشد نفسه ارتبط بمعرفة غلاء الأسعار أو رخصها، أو بالمجاعات والجفاف وما ينجم عن ذلك من فتن، وهي قضايا وظواهر برزت في أواخر العصر المرابطي مما يعكس ارتباط الفكر الغيبي بالأزمة.

---

(١) ابن خلكان: م.س. ج ٦ ص ٢١٤ ـ ٢١٥.
(٢) ابن أبي دينار: **المؤنس في اخبار افريقية وتونس** ص ٨٨.
(٣) القلقشندي: ج ٥ ص ١٩١ ـ ابن خلدون: **العبر...** ج ٦ ص ٣٠٢ ـ الناصري: المصدر نفسه والصفحة السابقة نفسها. عباس بن إبراهيم: **الاعلام** ج ٢ ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥. Lewicki.op.cit..p.17.
(٤) ابن خلدون: م.س. ص ٣٠٤.
(٥) ابن الخطيب: **اعمال الاعلام** ـ تحقيق بروفنسال ص ٢٥٤.
(٦) الأصفهاني: م.س. ق ٤ ج ١ ص ٣٤٠.
(٧) **الإحاطة...** ج ٢ ص ٤٠٤ ويذكر بعض ما كان يقوله هذا المشعوذ أمام جمهور الناس المزدحمين عليه: «انا استدركت بالأنبار فرحة الإقبال وترحة الإدبار، وطالعت اقليديس فاستنبطته، وصارعت المجسطي فجسطته وارتمطت إلى الاريتماطيقي واطلقت الأوليطيقي... وعايدت زحل حين استقر على بعيره...».
(٨) عن خط الرمل وكيفية ضربه انظر: ابن خلدون: م.س. ج ١ ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠.
(٩) نوازل ابن رشد ص ٣٦١ ـ البرزلي: م.س. ص ٢٥١ وقد نقل عنه هذه الفتوى.



ويغلب على الظن ان هذه الظاهرة انتشرت في جنوب المغرب الاقصى حيث اشتهرت بها قبيلة ازقار[١]. ويذكر الادريسي[٢] ان رجلاً من سجلماسة خبئت له بعض الاشياء، فاستطاع بخط الرمل ان يعرف مكانها، واعيدت عليه التجربة ثانية وثالثة فنجح في العثور عليها.

وقد برع فيها كذلك ابن تومرت حتى وصف بأنه «اوحد عصره في خط الرمل»[٣] وقد عزا المؤرخون ذلك إلى اطلاعه على كتاب الجفر[٤] إبان تواجده بالمشرق[٥]، ووقوفه على ما تضمنته حروفه ومعلنيه من رموز[٦]. وحسبنا انه استطاع من خلاله ان يتنبأ بأنه الرجل الذي سيطيح بدولة المرابطين[٧]، وأن عبد المومن بن علي سيكون صاحب السلطة والملك في المغرب[٨].

بموازاة مع خط الرمل، سادت ايضاً طريقة اخرى من طرق «الحظ» وهي ما يعرف بالقرعة. وقد امدنا البكري[٩] ببعض المعلومات حولها، فذكر انه كلما وصل تاجر من التجار الغرباء كان اهل مليلة يضربون القرعة فيما بينهم لمعرفة الرجل الذي يسهر على التاجر الغريب، ويعتني به وبعملياته التجارية، مقابل هدية يقدمها له التاجر. لكنه لم يعط كثيراً من التفاصيل للوقوف بدقة على هذه الطريقة. كما أن الحميري[١٠] الذي نقل عنه لم يضف جديداً للموضوع. إلا ان ارتباط هذه الظاهرة الغيبية بالتجارة يحمل أكثر من مغزى.

ويفصح أحد الجغرافيين عن طريقة أخرى للتكهن ومعرفة الغيب، وهي طريقة تمكن من اكتشاف السارق وإجباره على إرجاع ما سرقه[١١].

ويخبرنا البكري[١٢] ان رجلاً من بني شداد في بلاد غمارة كان يحمل عدلاً مملوءة بجماجم وانياب الحيوانات البرية والبحرية، ويجعلها في حبل على شكل سبحة، فيتقاطر عليه الناس لاستفساره حول ما سيحدث لهم. فيعلق الرجل الحبل على من استفسره ويحرك الجماجم، ثم ينزعها ويشمها قطعة قطعة إلى أن تمسك يده واحدة منها، فينبئه بكل ما سيحدث له من مرض أو موت أو ربح أو خسران...

---

(١) Lewicki, op. cit. p.15. ويذكر ان هذه القبيلة تمثل اجداد الطوارق الحاليين.

(٢) وصف افريقيا الشمالية ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٣) المراكشي: المعجب.. ص ٢٦٥ ـ الذهبي: العبر في تاريخ من غبر ج ٤ ص ٦٠ ـ ابن العماد: شذرات الذهب ج ٤ ص ٧١.

(٤) سمي كتاب الجفر نسبة إلى جلد الثور الذي كتب عليه وهو يتضمن تفسير القرآن وما في باطنه من غرائب المعاني المروية عن جعفر الصادق. انظر التفاصيل: ابن خلدون: م.س. ج ٢ ص ٧٦٦ ـ ٧٦٧.

(٥) الملزوزي: نظم السلوك... ص ٥٣. ويقول في ارجوزته بصدد كتاب الجفر الذي حصل عليه ابن تومرت:

وقد حاز كتاب الجفر من الفقيه ذي العلوم الجبر

(٦) ابن خلكان: م.س. ج ٥ ص ٤٧، ٤٨.

(٧) المصدر نفسه ص ٤٨ ـ السبكي: طبقات الشافعية ج ٤ ص ٧١.

(٨) ابن تغري بردي: م.س. ج ٥ ص ٣٦٣.

(٩) المغرب ص ٨٨.

(١٠) الروض المعطار... ص ٥٥٤.

(١١) الإدريسي: ص ٣٦ ـ ٣٧. Lewicki, op. cit., p.22.

(١٢) المغرب ص ١٠١.

لاحظ ـ بحق ـ انها تنتشر في المناطق القاصية كالسوس.

وبالمثل ساد الاعتقاد في الرؤى والاحلام، إذ ان بعض الرعايا كانوا يصدقونها، ويعتبرونها حقيقة واقعية. ذكر ابن الزيات[1] ان رجلاً شاهد في المنام شخصين يحفران قبره، وفي الصباح اشترى كفناً واخذ يستعد للموت. ويزخر كتاب **التشوف** بنماذج كثيرة حول الشرائح الاجتماعية التي مالت إلى تصديق الأحلام، خاصة في الأوساط ذات المنحى الزهدي.

يتضح مما سبق ان الحياة الاجتماعية في المغرب والاندلس، تميزت بطغيان جملة من المعتقدات الغيبية والظواهر الخطيرة كالسحر والكهانة وانتحال النبوة، وسرعة تصديق المزاعم الغيبية الأخرى.

ثامناً: القيم الاجتماعية السائدة

نقصد بالقيم الاجتماعية بعض أشكال السلوك والقواعد الأخلاقية التي وجهت مشاعر الناس وتصرفاتهم واختياراتهم، وحددت مواقفهم من بعض الأمور الحياتية، ونظمت علاقتهم بالواقع وبالآخرين. ولا سبيل إلى الشك في أن البيئة حددت مجموعة من القيم، كما أن الوضع الاقتصادي صقلها، وأعطاها وجهها الحقيقي.

ويمكن التمييز بين بعض القيم السائدة في البادية كقيم الشجاعة والفروسية وكرم الضيافة، والاخذ بالثأر والبساطة والفطرة والخشونة والصبر والحياء والحشمة، والتمسك بالروح الجماعية، ثم القيم السائدة في الحواضر والمتمثلة في الجري وراء الربح والكسب المادي وطغيان النزعة الفردية والانتهازية، دون إغفال سيادة بعض القيم البدوية داخل الحواضر نفسها، لكن بشكل شاحب.

فمن اهم القيم السائدة في بوادي المغرب والأندلس كرم الضيافة. وحسبنا دليلاً على ذلك شيوع مبدأ إكرام الضيف ثلاثة ايام[2]. وقد اعتبر الحضرمي ان «الجود ساتر العيوب، غارس المحبة في القلوب»[3]. وتبرز عادة الكرم خصوصاً في بعض الحالات الخاصة كحالة المملقين الذين يضطرون إلى بيع أثاثهم المنزلي، او رهن بعض الأشياء من اجل إطعام الضيف. ذكر ابن الزيات[4] ان رجلاً باع سريره وانفقه على ضيوفه، وان آخر رهن غزل امرأته في سمن يأتدم به ضيفه[5]. كما ان بعضهم اشترى اضحية ثم تصدق بها رغم فقره[6].

اما بالنسبة للطبقة الموسرة في البوادي فتكثر اخبار بعض المحسنين الذين وهبوا اموالهم

---

(١) **التشوف**.. ص ١٦٦ ترجمة ٤٨.

(٢) عياض: **مسائل الشيخ عياض** (مخ) ص ٣١٣ ـ ابن عربي: **الفتوحات المكية** ج ١ ص ٦٦٥.

(٣) **كتاب الإشارة**... ص ١٤٤.

(٤) **التشوف**... ص ٢٣٧. ترجمة ابو عمران موسى بن الحاج الرجراجي الأسود.

(٥) المصدر نفسه ص ١١٧. ترجمة ابو عبد الله محمد بن محمد الهواري.

(٦) المصدر نفسه ص ٢٧٤. ترجمة ابو عبد الله التاودي ـ التميمي: م.س. ص ٣٧ ـ ابن عبد الملك: م.س. ج ٦ ص٣٨٥ـ الإدريسي: م.س. ص ٢٦٦ (تحقيق حاج صادق) ـ ابن بشكوال: م.س. ج ١ ص ٤١، ترجمة ٧١.

وثمة طريقة أخرى استعملت للتكهن بأحداث المستقبل، وهي ما يعرف بالزايرجة التي يكشف ابن خلدون[1] عن كيفية استعمالها، ناسباً إياها إلى المتصوف أبي العباس السبتي. وهي عبارة عن قصيدة تتألف من عدة أبيات نسب أحدها لمالك بن وهيب «وهو البيت المتبادل عندهم في العمل لاستخراج الجواب من السؤال في هذه الزايرجة وغيرها»[2].

كما عرفت المرحلة الأولى من بداية الدولة المرابطية ما يعرف بالملاحم، وهي أيضاً عبارة عن قصائد شعرية او نثرية تكتب في حدثان الدول وما يتوقع من تحولات. وفي هذا الصدد اشتهرت ملحمة ابن مرانة التي تنبأ فيها باستيلاء المرابطين على سبتة وضمهم الأندلس[3].

وشاعت كذلك طريقة أخرى لمعرفة الغيب، وتتجلى في إمعان النظر في كتف الشاة و«قراءة» ما فيها من رموز، وهي طريقة برع فيها ابن تومرت كذلك[4].

كما وجدت لدى قبائل بني ورسيفان معتقدات غريبة تصب في هذا الاتجاه، ويتمثل أحدها في أنهم إذا أرادوا مباشرة الحرب، تقربوا بذبح بقرة سوداء للشماريخ التي تعني عندهم الشياطين، فإذا صاروا للقتال، توقفوا حتى يروا زوابع الريح، فيعتقدون أن الشماريخ جاءت لنصرتهم فينتصرون بزعمهم[5].

ورغم تبني الدولة المرابطية للمنجمين والكهنة، فقد اعتبرت بعضهم زنادقة[6].

ومما يسترعي الانتباه أن الحقبة المرابطية عرفت كذلك بعض الأشخاص الذين انتحلوا النبوة. وفي هذا الصدد يخبرنا ابن عذاري[7] أن رجلاً بنواحي سبتة ادعى أنه الخضر سنة ٥٢٠ هـ، وتبعه خلق كثير اعتقاداً منهم أن الخضر لا زال على قيد الحياة، لكن السلطة المرابطية تمكنت من إلقاء القبض عليه وصلبه في مراكش والتنكيل بأنصاره.

ونعلم من خلال بعض النصوص أن أثر نبوة حاميم في القرن الرابع الهجري استمر في القرون اللاحقة إذ صار ابنه عيسى من مهرة السحرة والمنتحلين للنبوة، ولو انه لم يصل إلى المستوى الذي وصل إليه أبوه، والشيء نفسه يقال عن جميل بن عاصم اليزدجومي[8].

ومن الأكيد كذلك، أن المهدوية ذات النزعة الشيعية ظهرت في هذه الحقبة ضمن المعتقدات الشعبية في المغرب والأندلس. ويرجع الفضل إلى ابن تومرت وابن قسي في الترويج لها في أواخر العصر المرابطي. وقد أكد ابن خلدون[9] أن العامة أكثر الشرائح الاجتماعية تقبلاً لفكرة المهدوية كما

---

(١) **المقدمة** ج ١ ص ٣٨٥ ـ ٣٨٦.
(٢) المصدر نفسه ص ٣٨٧ وهذا نص البيت:
سؤال عظيم الخلق حزت فصن إذن   غرائب شك ضبطه الجد مثلا
(٣) المصدر نفسه ج ٢ ص ٧٧٣.
(٤) ابن حجر التميمي: **منتهى الإعلام بوفاة الصحابة وملوك الإسلام** (مخ) ص ٤٧٠.
(٥) البكري: م. س. ص ١٨٨ ـ ١٨٩.
(٦) ابن بلكين: م.س. ص ١٩٠.
(٧) **البيان المغرب** ج ٤ ص ٧٤ ـ ٧٥.
(٨) ابن خلدون: **العبر...** ج ٦ ص ٢٨٨.
(٩) **المقدمة** ج ٢ ص ٧٥٦.

للفقراء[1]، أو خلفوا وصايا للتصدق بأملاكهم على الضعفاء والمحتاجين[2].

وعلى الرغم من وجود قيم الكرم بالمدينة أحياناً. فإنها عمت البوادي بنسبة أكبر، وهي مسألة لا يمكن تفسيرها إلا بالظروف المعيشية داخل البادية، إذ هي ظروف غير مأمونة بسبب الكوارث والمجاعات والعزلة وانعدام ظروف الأمن، لذلك يرغب البدوي أن يجد الكرم أينما حل وارتحل. فالكرم الذي ساد في البوادي المغربية والأندلسية هو في نهاية التحليل حماية من الضياع، ونوع من التعاون المتبادل بين أهل البادية.

وبالمثل، سادت قيم الشجاعة والفروسية والبسالة والاعتزاز بالسلاح والخيل والرجولة والكبرياء. وقد اعتبر الحضرمي[3]، الشجاعة «من محاسن الأخلاق وغرائز الكرام». وفضلها على الدهاء والحيلة. ووصف الزناتيون بالفروسية «والإباية عن الانقياد»[4]. كما نعت ابن حوقل قبيلة مسوفة بأن «فيهم البسالة والجراة والفروسية»[5].

ولا يخامرنا شك في أن لقيم الفروسية علاقة بتطويع ظروف المعيشة وتأمينها[6]. كما كان لها أثر بعيد الغور لا في حروب العصبيات فحسب، بل في انتصار العصبية اللمتونية، وتوحيد محطات تجارة العبور وتأسيس الدولة المرابطية.

وارتبطت بهذه القيم كذلك عادة الثأر التي مارسها الأفراد والجماعات، فبين أهل تارودانت وأهل تيويوين «القتال والفتنة وسفك الدماء وطلب الثأر» كما لاحظ ذلك الإدريسي[7]. ولم يخرج أبو بكر بن عمر عن هذه المنظومة العامة، فرجوعه إلى الصحراء وترك ابن عمه على رأس الجيوش المرابطية في المغرب لم يكن إلا بهدف الأخذ بالثأر ممن اعتدوا على قبيلته وحرموها من ارتياد الطريق التجاري الصحراوي[8]. النغمة نفسها نلمسها في رسالة كتبها ابن أبي الخصال عن صديق له يخاطب شيخاً قتل ولياً من أوليائه ويحضه على طلب الثأر[9].

فارتباط عادة الثأر بالبادية يفسر بانعدام سلطة تنصف المظلوم، وسيادة أعراف تكرس هذا الاتجاه. أما في المدينة فتقل نزعة الثأر لوجود مؤسسات قضائية.

إلى جانب ذلك، سادت قيم اجتماعية أخرى كالخوف من العار[10]، والحياء والحشمة. فقد

(1) ابن الزيات: م.س. ص ٢٨٩. ترجمة أبو عمران موسى الصاربوي ـ ابن الابار: التكملة... ج ١ ص ٤٢٩ ترجمة محمد بن رزق، وكذلك ج ٢ ص ٩٣٦ ترجمة محمد عبد الله بن مسعود، انظر أيضاً: الشراط: م.س. ورقة ١١٥ أ.

(2) ابن رشد: م.س. ص ٢٧٣، ٢٨٠، ٢٧٦ ـ الجزيري: المقصد المحمود... ص ١٤٧.

(3) كتاب الإشارة ص ١٤٧.

(4) ابن خلدون: العبر... ج ٧ (ط ١٩٦٩) ص ٢٤.

(5) صورة الأرض ص ٩٨.

(6) هذا ما جعل ابن خلدون يقول عن البدو بأن «رزقهم في ظلال رماحهم»، انظر المقدمة: ج ٢ ص ٤٥٤.

(7) وصف افريقيا الشمالية ص ٦٢.

(8) ابن عذاري: م.س. ص ٢٠.

(9) انظر: رسائل ابن أبي الخصال، لوحة ٦١.

(10) انظر ما ذكره ابن الخطيب حول أحد المرابطين الذي هجر بلاده بسبب فلتة لسان صدرت منه في حق امرأة مرابطية متزوجة: الإحاطة... ج ١ ص ٤١٢.

عرف يوسف بن تاشفين بكثرة حيائه، وهو ما جعل البعض يفسر ظاهرة اللثام لدى المرابطين بكثرة حيائهم كما أسلفنا القول[1]. والبدو عموماً مجبولون على الحشمة. ولما كانوا شديدي الحفاظ على تقاليدهم فقد لازمهم الحياء حتى بعد تحضرهم.

كما ظهرت في الحقبة المرابطية أصوات نادت بالزهد والقناعة والتقشف في العيش[2]، ويمثل المتصوف هذا الاتجاه [3]. وفي الوقت نفسه برزت قيم التسامح[4]، وعلو الهمة [5] والأنفة والابتعاد عن الذل[6]. فضلاً عن القيم كإجارة اللاجيء للقبيلة، والوفاء بالقول والعهد والصبر على المكاره والثبات في الشدائد[7]، وبر الكبير وتوقير الأولياء[8] وبيع النفوس من أجل نصرة الدين كما لاحظ ذلك ابن حوقل[9] بخصوص بربر المغرب الأقصى.

مقابل ذلك سادت في الوسط الحضري، وعلى الخصوص في أوساط الخاصة والوجهاء قيم مغايرة أساسها التهافت على تكديس الأموال[10] والتعلق بالأمور الدنيوية، وتحقيق الربح بكل الوسائل كما لاحظنا ذلك بالنسبة للتجار والسماسرة والجلاسين. لذلك غالباً ما حل البخل محل الكرم. فسكان فاس «لا يطرق الضيف حماهم ولا يعرف اسمهم ولا مسماهم»![11] لقد كان الفرد في المدينة يسعى - في ظل الفوارق الاجتماعية الفاحشة - إلى تحسين وضعيته الاجتماعية في المقام الأول، ويهدف بكل الوسائل والطرق إلى كسب الجاه والنفوذ دون الاهتمام بالقيم والفضائل، لذلك بات بديهيا أن تسود الروح الانتهازية[12] والوصولية[13] بشتى الطرق، وتشيع روح الحسد وتدبير المكائد. كما سادت كذلك النزعة الفردية محل النزعة الجماعية[14]. لذلك عبر المعاصرون للحقبة

---

(1) ابن سعيد: المغرب... ج ٢ ص ٢٦٦.

(2) انظر: ابن الزقاق: ديوان ابن الزقاق ص ٢٥٧.

(3) ترجم ابن الزيات لعدد من الذين تبنوا هذا الاتجاه في كتاب التشوف... وسنفصل ذلك في الفصل القادم.

(4) انظر ابن الخطيب: م.س. ج ٢ ص ٥٠٧. ترجمة محمد بن غالب الرصافي. وانظر صيغة عقد حول عفو عن تدمية في الجزيري: م.س. ص ٢٤٢.

(5) انظر وصف ابن غالب لسكان الأندلس: فرحة الأنفس... ص ٢٨١.

(6) يقول مثل العامة: «الرغب للحرس ذلة» انظر: الزجالي: م.س. ج ٢، ص ٥٨.

(7) ابن خلدون: م.س. ج ٦، ص ١٣٦.

(8) ابن الزيات: م.س. ص ٩٨، ترجمة ابو الفضل بن النحوي.

(9) صورة الأرض، ص ٨٢.

(10) قال الشاعر السميسر من شعراء الحقبة المرابطية:

من بشر نحن فمن طبعنا نحب فيها المال والجاها

انظر: المقري: نفح... ج ٣، ص ٢٢٨.

(11) ابن الخطيب: معيار الاختيار... ص ١٧٩.

(12) ينقل البكري قول قاضي تاهرت عن انتهازية اهل فاس:

أسلح عن كل فاسي مررت به في العدوتين معاً لا تبقين احداً

قوم غذوا اللؤم حتى قال قائلهم من لا يكون لئيماً لم يعش رغداً

انظر البكري: م. س. ص ١١٧. وقالت العامة: «تمسكن حتى تتمكن» مثل رقم ٤٦١. انظر الزجالي: م.س. ج ٢، ص ١٠٤.

(13) من بين الطرق التي تصورها امثال العامة الرشوة كوسيلة للوصول. إذ قالوا: «اعط الكبش لمن يهنيك الكرش». مثل رقم ٤١٧، وقالوا كذلك: «اعمل الثريد ونعملك ما تريد» انظر المصدر نفسه، ص ٩٤، ٢٩.

(14) قالت امثال العامة: «ليس يدري احد يحس بأحد» انظر الزجالي: م.س. ج ١، ص ٢٦٨.

المرابطية عن تذمرهم من عصرهم، فصوروه تصويراً يعكس حدة الأزمة الاجتماعية[1]، ويكشف عن انقطاع الأمل في الناس [2]، ومن ثم الدعوة إلى الانعزال [3]. ولعل هذا النفق المسدود الذي وصل إليه المجتمع هو ما جعل قطاعاً من الرعايا يخرجون عن صمتهم ليعبروا عن موقفهم منه: إنهم الأولياء والمتصوفة وهو موضوع الفصل التالي.

قصارى القول أن الحياة الاجتماعية في عصر المرابطين تميزت بطغيان مجموعة من المعتقدات الخرافية والظواهر الخطيرة كالسحر والشعوذة والكهانة والتنجيم، وكلها ظواهر جاءت انعكاساً أميناً لبنية ثقافية مناهضة للتيار العقلاني، وإفرازاً لبنية اقتصادية اعتمدت على موارد الغزو أكثر من اعتمادها على تقنيات زراعية وصناعية متطورة. وارتبطت بها جملة من العادات والتقاليد التي يرجع بعضها إلى رواسب ذهنية قديمة، وبعضها مرتبط بمعطيات العصر المرابطي نفسه. فالتقاليد المتعلقة بالموت والعالم الآخر، والاعتقاد بالاستشفاء بالطرق البدائية، والعادات المتبعة في الأطعمة والأزياء، ووسائل الترفيه والاحتفالات والقيم الاجتماعية السائدة ترجع كلها إلى ماض سحيق ومعطيات بيئية وحضارية قديمة. غير أن ظرفية العصر المرابطي والأزمات التي عصفت بالدولة المرابطية أعطتها صورتها النهائية.

---

(1) انظر ما ذكره ابن عبدون في هذا الصدد ص ٦٠. وكذلك الفقيه أبو بكر بن العربي: سراج المريدين...، ص ٥٧.

(2) ابن حمديس: م.س. ص ٣٦٥. ويعبر عن هذا الاتجاه بقوله:

فيا سائلي عن أهل ذا العصر دعهم ... فبالفرع منهم يستدل على الأصل

إذا خلل في الحال منك وجدته ... فبإياك والتعويل منهم على جل

وقد نسب المقري هذه الأبيات إلى أبي بكر بن عطية (عاش في العصر المرابطي): انظر نفح... م.س. ج ٢ ص ٥٢٥. ويحتمل أن تكون هذه النسبة صحيحة لأن الشاعر نفسه الذي قال في موضع آخر ما يشبه هذا المعنى:

كن بذئب صائداً مستأنساً ... وإذا أبصرت إنساناً فقر

واجعل الناس كشخص واحد ... ثم كن من ذلك الشخص حذر

انظر: أزهار الرياض ج ٢ ص ٩٩.

(3) ابن دحية: م.س. ص ٢١٣. وقد أورد قول الشاعر ابن سعيد الأوسي (ت ٥٧٥ هـ).

جفوت أناساً كنت آلف وصلهم ... وما بالجفا عند الضرورة من بأس

فلا تعذلوني في انقباض فإنني ... رأيت جميع الشر في خلطة الناس

الفصل الثالث

الأولياء والمتصوفة

تعد ظاهرة الأولياء والمتصوفة، من الظواهر البارزة التي طبعت الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس. وقد ارتبط انتشارها بالمرحلة الأخيرة من العصر المرابطي حين نضبت موارد اقتصاد المغازي، وتجذرت الأزمة في كل شرايين الحياة العامة مما جعلها تبرز كشكل من أشكال المعارضة التي ناهضت المؤسسة الحاكمة، ودعت إلى التكافل الاجتماعي، والتشبث بالقيم الإنسانية، متخذة أساليب تتراوح بين النقد المعتمد على الرمز والتمويه من جهة، والمناهضة الصريحة القائمة على العنف والثورة من جهة أخرى.

ومن نافلة القول، أن الحوليات التاريخية لم تول هذا الجانب ما يستحق من العناية، إذ لم تشر إليه سوى بتلميحات خجولة لا تكشف عن الأثر الذي تركه الأولياء في مسار تطور المجتمع إبان تلك المرحلة. غير أن كتب التصوف والمناقب تميط اللثام عن هذه الجوانب المنسية، وترمم بعض الحلقات المغيَّبة من تاريخ التصوف لهذه الحقبة.

وغني عن القول أن موضوع الأولياء والمتصوفة ظل إلى فترة قريبة، قطاعاً منسياً في الدراسات التاريخية الحديثة[1] التي اعتبرته جانباً سلوكياً وثيق الارتباط بالمجال الفكري والديني، أو الأنتروبولوجي، بينما هو أيضاً نتاج اجتماعي، وإفراز لأوضاع تاريخية، وانعكاس جيد على أرض الواقع. فما هي العوامل التي أدت إلى ظهور الأولياء والمتصوفة؟ وما هو موقفهم من المجتمع والسلطة؟ ثم ما هي الأدوار التي قاموا بها، والنتائج التي تمخضت عن كل ذلك؟

أولاً: الأزمة وأثرها في ظهور التصوف

من الثابت عموماً أن التصوف يترسخ ويشتد عوده إبان الأزمات، حين يدب الضعف والوهن في كيان الدولة المركزية، وتستشري الفتن، وتحدث المجاعات والأوبئة والكوارث، فيصبح تدخل

(١) بدا الاهتمام بهذا الجانب في الدراسات الحديثة مع طلائع المؤرخين والسوسيولوجيين والانتروبولوجيين الاوروبيين في إطار التاريخ الديني او الانتروبولوجيا الاستعمارية التي كانت تخدم اغراضاً عسكرية. غير اننا لم نصل ـ حسب حدود علمنا ـ إلى دراسة عن التصوف في المغرب والأندلس إبان العصر المرابطي. وقد خصصت الدكتورة عصمت دندش فصلاً من اطروحتها لدراسة التصوف في الاندلس فقط دون المغرب الاقصى، كما نوقشت مؤخراً بكلية الآداب بالرباط رسالة الباحث عبد الجليل لحمانات تحت عنوان التصوف المغربي في القرن السادس هـ: مقدمة لدراسة التصوف المغربي رقم ر ـ ج ٩. ٢١٨ ل ـ ج م. بينما هناك دراسات حول التصوف في المغرب في الفترة الحديثة. ودراستنا هاته تعالج لأول مرة التصوف في المغرب والاندلس معاً خلال العصر المرابطي برمته.

الأولياء آنذاك بديلاً ضرورياً لإعادة التوازن السياسي والاجتماعي. وحسبنا دليلاً على هذا الارتباط قول ابن الخطيب عن المتصوف أبي العباس السبتي انه «كان مستغاثاً به في الأزمات»[1].

وإذا كان أثر الأزمة في ظهور التصوف مسألة لا يرقى إليها الشك، فإن لفيفاً من الباحثين الأوروبيين، عالجوا الموضوع بمنظوراتهم الخاصة. فقد اعتبر لوبينياك Loubignac[2] أن الظاهرة الصوفية جاءت كرد فعل ضد الفشل الذي منيت به ثورات الخوارج. بينما عزا ألفرد بل A.Bel[3] ذلك إلى العقلية المغربية المجبولة على الاعتقاد بثنائية قوى الخير والشر، وإن كان قد أرجع في موضع أخر السبب إلى تذمر الرعية من سلوك الفقهاء وحياة البذخ والترف التي عاشوها، وإهمال المسؤولين لقواعد الدين[4]. غير انه فطن إلى أن نشأة التصوف ارتبطت بالمرحلة الأخيرة من الحكم المرابطي[5]. في حين ركز فور Faure[6] في تحليله على الجانب السياسي والأخلاقي، فعزا هذه النشأة إلى الاضطرابات السياسية وانحطاط الأخلاق. واختزل لاغاردير Lagardère[7] أسبابها في معارضة بعض الشرائح الاجتماعية للفقهاء المالكيين. أما بالنثيا Palencia[8]، فلم يكلف نفسه عناء البحث في تلك العوامل حين اعتبر التصوف في العصر المرابطي مجرد استمرار لحركة ابن مسرة التي ذاع صيتها في الأندلس منذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري[9].

وقليلة هي الدراسات من نظرت إلى هذه الأسباب بشمولية، وربطتها بنضوب موارد اقتصاد المغازي، وما تمخض عنه من أزمة عميقة طالت جميع المجالات.

فعلى المستوى الاقتصادي، تبين أن اقتصاد المغازي الذي شكل حجر الزاوية في سياسة المرابطين، اعتمد على الموارد الحربية المتكونة من غنائم المعارك والضرائب الشرعية وغير الشرعية، والجزية والخراج، فضلاً عن مداخيل تجارة السودان التي استولوا على محطاتها بالقوة. لكن هذا الاقتصاد ظل مهزوزاً، لأنه لم يرتبط بالقاعدة البشرية قدر ارتباطه بقوة الدولة. بمعنى أنه كان ظرفياً، معرضاً لهزات عنيفة، كلما ضعفت الدولة التي احتكرته لصالحها. لذلك تميز بهشاشته، وعدم استمرارية ازدهاره. وهذا ما يفسر المآل الذي آلت إليه مختلف قوى الإنتاج في أواخر عهد الدولة المرابطية. فالزراعة التي ظلت خاضعة لتقنيات متخلفة، سرعان ما عرفت انحطاطاً تمخض عنه

---

(١) رواية التنبكتي: نيل الابتهاج.... ص ٥٩.
(٢) - Un Saint berbere: Moulay Bouazza. Hesp. 1944 T XXXI. p. 15.
(٣) - Le sufisme en occident Musulman au 12è et 13è siècle de J.C. p.147.
(٤) Ibid. p.145 - 146.
(٥) - Coup d'œil sur l'Islam en Berberie. Extrait de La Revue des religions. Janv. - Fev. 1917. p.23.
(٦) - Le Tasawwuf et l'école ascetique Marocaine du 11è et 13è siècle de l'ère chretienne. Mélanges L. Massignon T II 1957. p.130.
(٧) - La Tariqa et la revolte des Muridun en 539H/ 1144 en Al Andalus R.O.OM N°35 (1983) 2è sem. p.157. 161.
(٨) تاريخ الفكر الاندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مدريد ١٩٤٥، ص ٣٣٦.
(٩) عن هذه الحركة انظر لصاحب هذا الكتاب اثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي. من منتصف القرن الثالث الهجري حتى ظهور الخلافة (٢٥٠ ـ ٣١٦ هـ). الرباط. دار عكاظ ١٩٩٢. ص ٣٠٤ وما بعدها.

انقباض الفلاحين عن زراعة اراضيهم[1]. ولم تكن الصناعة اكثر حظاً، إذ اقتصرت على الصناعات البسيطة المعدة للاستهلاك، والصناعات الكمالية المرتبطة بالأمراء، فضلاً عن الصناعات الحربية التي تتماشى مع مشاريع المرابطين في الغزو والتوسع. لذلك عرفت ـ على غرار الزراعة ـ في أواخر العصر المرابطي، كساداً كبيراً تم تحديد معالمه في مبحث سابق[2].

ورغم ازدهار تجارة العبور في الطور الأول من حكم المرابطين، فإنها لم تسلم من المصير نفسه في أواخر حكمهم.

وبالمثل، عرف بيت المال عجزاً كبيراً بسبب انقطاع عمليات الجهاد، والنفقات الباهظة التي رصدت لردع حركة المهدي بن تومرت، وقطع دابر التحرشات النصرانية، ناهيك عن نفقات الأمراء، وإسرافهم في مظاهر البذخ والترف، الشيء الذي أدى إلى سن سياسة جبائية مجحفة أضرت بكل شرائح المجتمع، وأدت إلى ظهور أصوات الاستنكار والإدانة، ومن بينها صوت المتصوفة.

أما على الصعيد السياسي، فقد قامت دولة المغازي على مبدأ احتكار السلطة وجعلها قاصرة على العناصر اللمتونية والفقهاء المالكيين، وتهميش كافة القوى الاجتماعية الأخرى، مما ادى إلى ظهور هوة سحيقة بين المجتمع والسلطة، وهو أمر كان يستدعي بروز قوى المتصوفة لإعادة التوازن، وإلغاء مبدأ التهميش السياسي.

كما أن الإيديولوجية الإصلاحية التي نادى بها المرابطون آلت إلى الفشل في نهاية المطاف؛ فالمقولة الخلدونية تؤكد أن المالكية تناسب طبائع المجتمع البدوي[3]، وهذا ما يفسر ملاءمتها للمد المرابطي الذي اكتسح المغرب الأقصى، خاصة في البداية، حين كانت البداوة لا زالت الطابع المهيمن لسلوك أهل اللثام. أما وقد اتسعت الدولة، وغزتها مدنية الأندلس، فإن الإيديولوجية المالكية لم تستطع استيعاب هذه المتغيرات التي أصبحت قوية وسريعة الإيقاع، كما عجزت عن مسايرة واقع أصبحت التجارة تشكل عصب وجوده[4].

وإذا كان المد السني قد بلغ نضجه في المشرق الإسلامي حين تكامل مع المذهب الأشعري، فإن المالكية في الغرب الإسلامي حافظت على أصالتها، ولم تجر محاولة تطويرها أو إثرائها[5]، حتى أن أحد الدراسين[6] فطن إلى أن تجديد المذهب المالكي لم يتم سوى في العصر المريني.

وعلى المستوى الاجتماعي، من الصعب إدراك ظهور المتصوفة والأولياء على الساحة الاجتماعية دون الوقوف على التناقضات التي طبعت المجتمع، إذ لم يكن منطقياً أن يعرف التصوف نمواً وانتشاراً دون أن يكون له طرح اجتماعي يلامس عواطف الفئات المتضررة.

وقد سلف القول أن التفاوت الطبقي ظهر واضحاً، وبرزت اشكال الاستغلال كلها حيث عانت

---

(١) ذلك ما توصلنا إليه في الجزء الأول من الأطروحة الذي لا زال مرقوناً، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٣) ابن خلدون: المقدمة، طبعة بيروت ١٩٧٩، ص ٢٧٥.

(٤) محمود إسماعيل: مقالات في الفكر والتاريخ، البيضاء، دار الثقافة، ١٩٧٩ ص ٩١.

(٥) Laroui: Histoire du Maghreb T 1, p.155.

(٦) الجراري: وحدة المغرب المذهبية من خلال التاريخ، البيضاء ١٩٧٦ ص ٢٨.

طبقة العامة من الوان البؤس والفقر، فيما ازداد الرفاه المادي لطبقة الخاصة، وانعدمت الثقة في تحقيق عدالة اجتماعية.

وفي الوقت ذاته، عصفت الأمراض والمجاعات بأرواح العديد من الشرائح الاجتماعية. وعم القحط والغلاء، وارتفعت الأسعار بشكل مرعب .وصار السواد الأعظم من الرعايا يرزحون تحت نير الضرائب، ويعانون من الوان البؤس الاجتماعي والمحن[1]، مما هيأ التربة الخصبة لبروز قوى المتصوفة والأولياء.

كما أن الدولة المرابطية لم تتمكن من تكسير القشرة القبلية وتجاوز إطارها، وبالتالي توليد طبقة اجتماعية قادرة على فرض سيادتها الاقتصادية والإيديولوجية على المجتمع الجديد الذي اقامته انطلاقاً من مفهوم الدولة الموحدة. فالدولة اللمتونية بنيت اساساً بالاعتماد على قوة القبيلة، ولذلك ظل التناقض قائماً بين السلطة والمجتمع فكان لا بد من بروز وسيط بين الجانبين.

أما على المستوى الثقافي، فقد تجلت الأزمة في محاربة التيار العقلاني، وتضييق الفقهاء الخناق على كل أشكال التعبير، وتكميم الأفواه، مما أحدث طلاقاً بين الإسلام الشعبي والإسلام الرسمي[2]. وفي الوقت نفسه، ساهم تسرب الفكر الغزالي للمغرب والأندلس في تكوين قاعدة صلبة لنشوء التصوف[3].

وعلى الصعيد الأخلاقي، عرف المجتمع المرابطي أزمة خانقة لم تتردد المصادر في إبراز جوانبها حين عالجت حركة ابن تومرت[4]. ولا غرو فقد تردت السلوكات الأخلاقية، وشاعت البدع والمنكرات، وسادت كل مظاهر الانحلال والتفسُّخ، واستشرت وسائل اللهو بأنواعها. ونتج عن احتكاك الجيل الثاني من المرابطين بحضارة الأندلس، انجرافهم في تيار المدنية والحضارة، وانغماسهم في ألوان الترف والبذخ ومعاقرة الخمر، وظهر مجال المرأة في الوسط الأرستقراطي، وعم الفساد ربوع المغرب والأندلس، وكلها تجليات يقرنها ابن خلدون بهرم الدولة[5].

ولدينا شهادات سجلها بعض من عاشوا في أواخر الحقبة المرابطية، عبروا من خلالها عن الأزمة التي طالت المجتمع برمته. وتتضمن هذه الشهادات تعبيراً واضحاً عن الرغبة في الخلاص إما بواسطة نبي أو مصلح. ذكر ابن عبدون إن «الناس قد فسدت أديانهم، وإنما الدنيا الفانية والزمان على آخره. وخلاف هذه الأشياء هو ابتداء الهرج وداعية الفساد، وانقضاء العالم، ولا يصلح هذه الأمور إلا نبي بإذن الله»[6]. وعلى منواله أظهر القاضي أبو بكر بن العربي تبرمه من الحالة المزرية التي آل إليها مجتمعه، فعبر عن ذلك بنوع من اليأس والقلق بقوله: «وقد عظم الخطب في هذا الزمان حتى لا يدري العبد على أي شيء يبكي، أعلى فوات دنياه أم على فوات دينه، أم على إخوانه في

---

(١) درسنا بتفصيل مشكل الضرائب في الجزء الثاني من الأطروحة.

(٢) - Terrasse. Conséquences d'une invasion berbere. p.678.

(٣) انظر رواية لابن الزيات حول اقتناع ابن حرزهم التام بأهمية كتاب الاحياء. انظر: التشوف.... م.س. ص ١٦٩.

(٤) انظر: مؤلف مجهول: الحلل الموشية.... ص ١٠٠ ـ ابن أبي زرع: الأنيس المطرب.... ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٥) المقدمة، ج ١، ص ٤٨٣ ـ ٤٨٤.

(٦) رسالة في الحسبة م.س.. ص ٦٠.

القربات، أم على أعوانه على الصالحات، أم على دروس العلم وطموسه، أم على اتفاق الخلق على إنكار المعروف وتعريف المنكر او على نفسه التي لا تطاوعه على طاعة... إم على ولده الذي لا يرى فيه للعين قرة أم على جاره الذي لا يغمض له على عورة أم على أميره الذي لا يرعى فيه إلاً ولا ذمة...»[1]. أما الامير عبد الله بن بلكين فقد لخص هذا الشعور العام بالإحباط واليأس بقوله: «إن الحق ثقيل على النفوس، والباطل إليها اسرع»[2]. ويستشف مما كتبه المتيجي الذي عايش أحداث هذه الحقبة كذلك، أن الثقة انعدمت بين الناس، وصارت النصيحة لا تقبل «في هذا العصر الذي فيه الخير قليل، والشر فيه كثير، والدين فيه غريب والجهل فيه غالب»[3].

وعلى شاكلة هؤلاء، عبر القاضي الوحيدي في إحدى رسائله عن الأزمة بقوله: «وبالجملة، فإنما هو دهر ملامات وشؤوم، وابتداء عورة ولدود خصوم»[4]. ولم يخف شعراء الحقبة المرابطية بدورهم شعورهم العميق بالأزمة التي أصبحت تعصف بكل القيم الإنسانية والفضائل[5].

وإذا كانت الأزمة بكل تجلياتها على الصعيد الداخلي قد أفرزت حركة التصوف، وشكلت المناخ الملائم لتوسعها، فمن الأمانة التأكيد كذلك على دور العوامل الخارجية في انتشارها واستفحالها.

فطبقاً لوحدة الظاهرة في العالم الإسلامي، لا سبيل لإنكار التلاقح الروحي بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه، إذ نعلم يقيناً أن التصوف انتشر انتشاراً واسعاً في الشرق إبان هذه الحقبة. ولم يكن تصوف الغزالي سوى عطاء صادق لهذا المد الصوفي الذي جاء مرادفاً لسيطرة الإقطاع السلجوقي. لذلك بات بديهياً أن يصل هذا التيار إلى المغرب الأقصى والأندلس بواسطة الحج[6]، والرحلات العلمية. فعن طريق الرحلة دخلت المصنفات الصوفية المشرقية. وبواسطة الإجازات تصدّر بعض العلماء لتدريسها بعد أن أخذوها على يد مؤلفيها. وبذلك دخلت الطرق الصوفية والآراء والمذاهب، وتدارسها الناس في المجالس العلمية والدروس العامة. وساهمت في ذلك الرحلات التجارية التي قام بها التجار الأندلسيون نحو بلاد المشرق.

وظل الاهتمام منصباً حول مصنفات الجنيد والغزالي. ولا يخفى دور هذا الأخير في ميلاد التصوف بالمغرب، فقد وجدت تعاليمه ونظرياته التصوّفية التربة الخصبة في المغرب والأندلس[7]، وذلك بفضل العلماء الذين حجوا إليه واتصلوا به. ومن أشهرهم صالح بن حرزهم الذي أخذ عنه ثم عاد إلى فاس «فنشر بها طريقه، وهدى الله به خلقاً كثيراً»[8]. ونعلم من خلال بعض التراجم أن الولي

---

(١) سراج المريدين.. (مخ) ورقة ٥٧: الطالبي: اراء ابي بكر بن العربي الكلامية، م.س. ص ٨٧.
(٢) كتاب التبيان... ص ١٤٢.
(٣) رسالة في تحقيق اتجاه قبلة الصلاة بالمغرب (مخ) م.س. ورقة ٧٩.
(٤) النباهي: المرتبة العليا، ص ١٠٤.
(٥) انظر: ابن الزقاق: ديوان ابن الزقاق، ص ٢٣٢ قص ٨٥، ومما قاله ابن حمديس:

فيا سائلي عن أهل ذا العصر دعهم ... فبالفرع منهم يستدل على الأصل
إذا خلل في الحال منك وجدته ... فإياك والتعويل منهم على جل

انظر ديوانه، ص ٣٦٥.
(٦) علال الفاسي: «التصوف الإسلامي في المغرب»، مجلة الثقافة المغربية ع ١ يناير - فبراير ١٩٧٠، ص ٣٩.
(٧) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٨) الشراط: الروض العاطر الأنفاس.. (مخ) م.س. ورقة ٩ ب. ١١٠ - ابن القاضي: جذوة الاقتباس... ج ١ ص ٣٥٨.

أبا مدين شعيب لقي في الحج الشيخ عبد القادر الجيلاني «فألبسه خرقة التصوف»[١]. وكان عبد الجليل بن ويحلان قد التقى كذلك بشيخه ابي الفضل الجوهر المصري عندما رحل إليه من المغرب «واتخذ الطريقة على حقيقتها من المشرق»[٢].

ومن القرائن التي تثبت تأثير المشرق في ظهور التصوف بالمغرب أن الشيخ عبد القادر الجيلاني كان يشير كلما سئل عن قرين يضاهيه في البلاد الإسلامية إلى «عبد حبشي بالمغرب اسمه أل وكنيته أبو يعزى»[٣]. ويزخر كتاب التشوف بعدد من المغاربة الذين يمموا وجوههم شطر المشرق، وانبهروا بشيوخ التصوف هناك وأخذوا عنهم[٤]. وفي الآن ذاته، حط بعض متصوفة المشرق الرحال في المغرب والأندلس، فساهموا بذلك في نشر الطرق الصوفية[٥]. لذلك لم يكن من قبيل الصدفة أن يتسرب الفكر الصوفي الباطني إلى المغرب والأندلس، ويؤثر في مجموعة من المتصوفة وعلى رأسهم ابن قسي.

وإذا كانت العوامل الداخلية والخارجية قد ساهمت في انتشار التصوف، فلا سبيل لإغفال الرصيد التاريخي الذي سبق هذه الحقبة ومهد لها. تمثل ذلك في سيادة تيار الزهد الذي كان يدعو إلى الانعزال عن الملذات الدنيوية والاعتكاف على العبادة. وفي هذا الصدد ترجم ابن بشكوال[٦] لجملة من الأعلام الذين عاشوا حياة الزهد، واشتهروا بأعمال الخير والصلاح مثل تمام بن عفيف بن تميم (ت ٤٥١ هـ)، وجماهر بن عبد الرحمن وحماد بن عمار ويونس بن عبد الله بن مغيث صاحب كتاب فضائل المنقطعين إلى الله عز وجل وعبد العزيز السوسي (ت ٤٧٦ هـ)[٧] وغيرهم.

كما أن فشل كل الإيديولوجيات السابقة من خارجية وزيدية شيعية واعتزالية، فتح الباب على مصراعيه لظهور التصوف كبديل لحالة اليأس والتذمر من الأزمة التي غرق فيها المجتمع.

من ذلك يتبين أن الأزمة بتجلياتها في كل المجالات داخلياً، بالإضافة إلى عوامل خارجية، ساهمت في تأسيس الجذور الأولى للتصوف في المغرب والأندلس. غير أن تأمل الخريطة الصوفية يكشف أنه لم يكن على نمط واحد، بل تعددت التيارات والاتجاهات الصوفية.

ثانياً: التيارات الصوفية السائدة

إن التكوين الثقافي للأولياء والمتصوفة، وتنوع المشارب التي نهلوا منها، واختلاف مواقفهم تجاه المجتمع، تجعل الدارس يؤطرهم ضمن اتجاهات متنوعة يجمعها تياران رئيسيان:

١ - **التصوف السني الساذج**: يتميز هذا التيار ببساطته، وبعده عن الخوض في القضايا الفلسفية كالقول بوحدة الوجود أو الحلول والبعد عن التعقيدات[٨]. ويمكن تصنيفه في ثلاثة اتجاهات:

---

(١) ابن صعد: **النجم الثاقب**... (مخ) ص ١٨٢.
(٢) الصومعي: **المعزى في مناقب الشيخ ابي يعزى** (مخ) ورقة ٢٣ ب.
(٣) **المصدر نفسه**، ص ١٠٣.
(٤) ابن الزيات: **المصدر المذكور في المتن**. انظر نماذج من ذلك ص ٨٣، ٩٤، ١٠٩، ١٤٦.
(٥) **المصدر نفسه**، ص ١٨٥. ترجمة ابو عيسى وزجيج.
(٦) **كتاب الصلة**...، ج ١، ص ١٢٢، ١٥٣، ٢٣٧ - ج ٢، ص ٦٦٥، ٦٨٥.
(٧) عياض. **المدارك**...، ج ٨، ص ١٦٨.
(٨) [illegible] اهـ: «الفكر الصوفي والانتحالية بالمغرب»، مجلة البينة سنة ١٩٦٢ ق ٢، ص ٦٣، ٦٤.

أولها اتجاه صوفي نهج أصحابه نوعاً من المجاهدة النفسية والتقشف والزهد في سلوكهم اليومي. ونذكر على سبيل المثال بعض الأعلام الذين يمثلونه كأحمد بن عبد الملك بن عميرة الذي كان «إماماً في طريقة التصوف»[1]، وأحمد بن عمر بن افرند الذي «كان متقللاً من الدنيا»[2] وعبد الرحمن بن الصقر الانصاري الذي «كان مائلاً إلى التصوف وقراءة كتب الزهد والرقائق»[3]. فضلاً عن عدد كبير من الأعلام الذين ساروا في هذا الركب[4].

أما الاتجاه الثاني فيمثله مجموعة من الزهاد الذين أثروا اقتفاء أثر السلف الصالح، ورفضوا مبدأ المجاهدة النفسية، وتبنوا بدلها مبدأ المجاهدة العملية الفعلية المتمثلة في المرابطة بالثغور المتاخمة للممالك النصرانية للدفاع عن دار الإسلام والاستشهاد في معارك الجهاد. وخير مثال نسوقه في هذا الشأن الفقيه الزاهد الإمام الصدفي[5].

تميز هذا الاتجاه بالتزامه بالقاعدة السنية وعدم المغالاة والتطرف، كما ارتبط رواده بالحصون والرباطات ومقارعة الخطر النصراني، وانصب كل نشاطهم على تصحيح الإسلام وبث المبادىء الأساسية في الدين ومحاربة البدع. وهذا ما يفسر إدراج ابن الزيات[6] لوجاج بن زلو صاحب مدرسة نفيس بالصحراء ضمن أعلام المتصوفة والزهاد. ولم يكن هؤلاء يملكون رؤية صوفية معينة، كما أن معرفتهم بمستجدات التصوف وفروعه وفلسفته تكاد تنعدم لديهم بالمرة. وفضلاً عن ممارستهم التصوف بصورة تلقائية، فإنهم عاشوا تجربتهم الذاتية بمعزل عن تأثيرات خارجية واضحة.

في حين يتمثل الاتجاه الثالث فيما يمكن أن نطلق عليه اسم «الغزاليين السذج» الذين تأثروا بمبادىء الغزالي دون أن يتعمقوا فيها أو تكون لديهم رؤية فلسفية واضحة، بل إن بعضهم كان أمياً مثل أبي يعزى الذي تنعته المصادر بالولي العارف[7]، أو القطب[8]. ومن أعلام هذا الاتجاه أبو الفضل ابن يوسف بن النحوي[9]، وأبو عبد الله الدقاق السجلماسي[10] ثم تلميذه أبو مدين شعيب الذي لبس منه الخرقة[11] ويعلى أبو جبل[12] وأبو شعيب بن سعيد الصنهاجي[13].

تميز هذا الاتجاه بارتكازه على «الكرامة الصوفية» و«البركة»، والتشديد على الجانب الأخلاقي

---

(1) الضبي: بغية الملتمس...، ص ١٨١.
(2) المصدر نفسه، ص ١٨٤.
(3) ابن القاضي: م.س. ق ٢ ص ٤٠٩.
(4) انظر الضبي: م. س. ص ٣٧٨ ترجمة عبد الحق بن عبد الرحمن، ص ٤٠٢ ترجمة علي بن محمد بن هذيل، ص ٤١١ ترجمة علي بن عبد الرحمن المحدجي.
(5) عياض: الغنية... ص ١٢٩ وما بعدها.
(6) التشوف... ص ٨٩.
(7) ابن قنفد: شرف الطالب في أسنى المطالب، ص ٦٣ ـ ابن الأحمر: بيوتات فاس الكبرى، ص ٦٦.
(8) ابن أبي زرع: م. س. ص ٢٦٧.
(9) انظر ترجمته في التشوف... ص ٩٥ وما بعدها.
(10) ابن قنفد: انس الفقير، ص ٢٧ ـ ابن القاضي: م.س. ج ١، ص ٢٥٩.
(11) الصومعي: (مخ) م.س. ورقة ٨٨ أ ـ ابن أبي زرع: م. س. ص ٢٧٠.
(12) ابن أبي زرع: م.س.، ص ١٧٠.
(13) المصدر نفسه، ص ٢٦٥، ٢٦٦.

أكثر من الجوانب الأخرى، والنزوع دوماً إلى السلام. فهو لا يعارض السلطة معارضة صريحة، بل يميل إلى معايشتها ومهادنتها، وتأثيره ناتج فقط عن نفوذه الروحي. ويبدو أنه اكتسح مناطق شاسعة من المغرب الأقصى. فالعزفي يمدنا بكثير من التفاصيل حول العلاقة بين المنطقة التي كان يقيم فيها ابو يعزى (تاغيت) والمناطق الأخرى كأسفي وماسة وركراكة وإشبيلية وتلمسان وقسنطينة[1].

٢ ـ التصوف السني الفلسفي: مثّل العصر المرابطي نقلة هامة من التصوف الساذج إلى التصوف الفلسفي الذي عرف ذروته على يد ابن عربي في فترة لاحقة، ولا اعتبار البتة لما استنتجه بعض الدارسين[2] من أن التصوف في هذه المرحلة لم يكن ذا طابع فلسفي. صحيح أنه لم يصل إلى أوجه بسبب استئساد فقهاء المالكية في مقاومة كل أشكال الفكر الفلسفي خارج الدوائر الدينية [3]. لكن مع ذلك بدأ التصوف في هذه الحقبة يتأثر بالتراث اليوناني كفلسفة أفلاطون وأرسطو التي ترجمت في المشرق ثم نقلت إلى الأندلس، بالإضافة إلى مؤلفات الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا ومصنفات كبار المتكلمين لا سيما المعتزلة التي دخلت عن طريق التجار أو بطرق متسترة. لذلك من الأمانة التأكيد على أن التصوف في المغرب والأندلس بدأ في هذه المرحلة ينحو نحو الطابع الفلسفي[4].

وعلى كل حال فقد شمل هذا التيار اتجاهين:

هناك الاتجاه المعتدل الذي تبنى أفكار الغزالي المبنية على مجاهدة النفس والميل إلى العلوم الباطنية والزهد في كل شيء بما في ذلك الزهد في «منازل» الصوفية والعطايا والمواهب الإلهية[5]. وقد ظل هذا الاتجاه معارضاً للسلطة، ولكنه سلك طريق المعارضة السلمية الإصلاحية، ولم يتبن العنف والثورة على السلطان. لذلك اكتفت السلطة المرابطية باتخاذ موقف الترقب والحيطة والحذر من أنصاره. وتميز كذلك بارتكازه على قاعدة المذهب المالكي[6].

ويأتي في طليعة هذا الاتجاه ابن العريف الذي «كان متناهياً في الفضل والدين، منقطعاً إلى الخير»[7]، وكذلك أبو الحكم بن برجان الذي كان «محققاً في علم الكلام والتصوف مع زهده واجتهاده في العبادة»[8]. وقد الف الأول كتاب محاسن المجالس تحدث فيه عن المقامات الصوفية التي يمر منها السالك في طريقه الواصل إلى الحق تعالى، ومنها المعرفة والإرادة والزهد والتوكل

---

(١) Farhat et Triki, **Hagiographie et religion au Maroc Medieval**, H.T: 1986, p.30.

(٢) بونار: **المغرب العربي: تاريخه وثقافته**. الجزائر ١٩٦٨، ص ٢٣٥.

(٣) عفيفي: ابو القاسم بن قسي وكتابه خلع النعلين. الإسكندرية، **مجلة كلية الآداب**، م ١١ سنة ١٩٥٧، ص ٥٣.

(٤) دندش: م.س.، ص ٣٦٠.

(٥) انظر ما ذكره الغزالي عن الزهد في الدنيا: **إحياء علوم الدين** ج ١٣، ص ١٠٧، ١٠٨، ١١٢، ١٣٠، ١٣٣، ١٣٩، ١٤٢.

(٦) انظر ما ذكره ابن الزيات عن عدد من المتصوفة العارفين بالمذهب المالكي. م.س. ص ١٩٣، ٢٦٧، ٣٤٢، ٣٤٣.

(٧) ابن بشكوال: م.س. ج ١، ص ٨٣ ـ الضبي: م.س. ص ١٥٢ ـ ابن صعد: م.س. ص ٥٤ ـ التنبكتي **كفاية المحتاج**.... ج ١، ص ٩٨ ـ ابن المؤقت: **السعادة الأبدية**.. ص ٨ ـ الناصري: **الاستقصاء**... ج ٢، ص ٧٥ ـ ٧٦، مخلوف: **شجرة النور الزكية**، ص ١٣٣ ـ ١٣٤، عباس بن إبراهيم، **الأعلام**، ج ١، ص ١٦٠.

(٨) التنبكتي: م.س. ج ١، ص ٢١٢.

والصبر والحزن والخوف والسخاء والمحبة والشوق[١]. غير انه لم يأت بجديد كما لاحظ ذلك الدارسون المتخصصون[٢]، إذ ان اغلب هذه الافكار سبقه إليها ذو النون المصري. لكن الجديد بالنسبة له هو المنحى الباطني الذي تطورت من خلاله المعاني المنطوية عليها هذه الإصطلاحات.

أما ابن برجان، فقد تحدث عن أرباب الأحوال[٣]، وتميز بجنوح شديد إلى الباطنية. تجلى ذلك في ممارساته «لحساب الجمل»، وتطبيق ذلك على نصوص القرآن حين أخضع القيمة العددية لكل حرف من حروفه إلى عمليات حسابية مختلفة تعتمد أساساً للتنبؤ بالأحداث، خيرها وشرها[٤].

ويندرج ابن حرزهم ضمن هذا الاتجاه كذلك. فرغم أنه أحكم كتاب إحياء علوم الدين واستحسن مسائله بعد أن وجدها «موافقة للكتاب والسنة»[٥]، فإنه كان «أميل للعلوم الباطنية»[٦] وسلك طريق الملامتية[٧]. ويبدو أنه أول من تبنى مبادىء هذا الطريق، لذلك تعرض لانتقادات لاذعة[٨].

أما الاتجاه الثاني في التيار الفلسفي فهو الاتجاه الباطني المتطرف، ويمثله أبو القاسم بن قسي الذي ضمن كتابه خلع النعلين آراءه في الأسماء الإلهية والفيض الوجودي ومراتب الموجودات. كما تحدث عن العلوم الإلهية وقسمها إلى قسمين: علوم إخبارية وعلوم كشفية[٩]. وكان له رؤية خاصة تميل إلى العنف والثورة على أولي الأمر.

ومن الجدير بالإشارة كذلك أنه وجدت طائفة من المتصوفة اعتادت على التجمع في حلقات، واستعمال الغناء واللهو وسماع الطقطقة والتعبير[١٠] فضلاً عن اتخاذ ألوان من الأطعمة[١١] وقد اعتبر الفقيه الطرطوشي[١٢] ذلك بدعة وخروجاً عن السنة والدين.

ومهما كان الأمر، فثمة قواسم تكاد تشترك فيها كل الاتجاهات الصوفية وتتجلى فيما يلي:

١ ـ الموقع الاجتماعي المتواضع للمتصوفة. فاستناداً على كتاب التشوف وغيره من كتب المناقب، نستطيع تحديد مختلفة الشرائح الاجتماعية التي ينتمي إليها المتصوفة. فقد كان معظمهم

---

(١) انظر كتاب النفائس ومحاسن المجالس، تحقيق نهاد خياطة، مجلة المورد. ع ٤ سنة ١٩٨١، ص ٦٨٧ ـ ٦٩١.
(٢) نهاد خياطة: انظر مقدمة الكتاب المذكور: م.س. ص ٦٨٣.
(٣) ابن المؤقت: م.س. ص ٥٤.
(٤) نهاد خياطة: م.س.، ص ٦٨٢ ـ مخلوف: م.س. ص ١٣٢ وعن علومه، انظر: ابن الزبير: صلة الصلة...، ص ٣٢.
(٥) ابن قنفذ: انس الفقير، م.س. ص ١٣.
(٦) الشراط: م.س. ورقة ١٥ ب، الكتاني: زهرة الآس (مخ) م ١ ص ٦٨، التنبكتي: م.س. ج ٢، ص ٢٥٩.
(٧) الملامتية نسبة إلى الملامة وسمي أصحابها ملامتيين لأنهم يظهرون ما لا يلامون عليه تستراً لانفسهم وطلباً للخلاص. والملامتي هو الذي لا يظهر خيراً ولا يضمر شراً. شربت عروقه طعم الإخلاص وتحقق بالصدق، فلا يحب احد أن يطلع على حاله واعماله. انظر المزيد من التفصيل: مفتاح: التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس والمغرب اثناء القرن الثامن هـ (بحث مرقون) ج ١، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.
(٨) الشراط: م.س. ورقة ١٠ ب، ورقة ١١١، ابن الزيات: م.س. ص ١٦٩، ويبدو أن هذا المذهب سينتشر فيما بعد حيث ترجم ابن عربي لأحد من سلكوا هذا المذهب ويسمى يوسف الغومي، انظر: رسالة القدس، م.س. ص ١٣.
(٩) عفيفي: م.س. ص ٨٥.
(١٠) الطرطوشي: رسالة في تحريم الغناء... (مخ) ورقة ١٠٥ ب، ورقة ١٠٦ أ.
(١١) المصدر نفسه، ورقة ١١٥ أ.
(١٢) المصدر نفسه، ورقة ١١٠ أ.

من الحرفيين والمزارعين والرعاة والمدرسين البسطاء، والمغنين في الأعراس، وقطاع الطرق[1]، فضلاً عن بعض الذين لا أصل لهم. لكننا لا نعدم بعض الشخصيات التي وصلت إلى مرتبة القطب رغم انتمائها إلى الطبقة الوسطى[2]، أو بعض الذين تقلدوا الوظائف العليا في الدولة[3] . إلا أن معظم الأولياء يرجعون إلى أصول فقيرة كما يتبين ذلك من خلال هذا الجدول المقتبس من المادة المتاحة.

جدول: عيِّنة لتوزيع المتصوفة حسب
وضعيتهم الاجتماعية ومهنهم

الوضعية الاجتماعية للمتصوفة	العدد
حرفيون	٩
مزارعون	٢
رعاة	٣
لصوص	٤
أهل دعارة	٣
مغنون في الأعراس	٣
صيادون	٤
مدرسون	٥
دون شغل	٢
محتسبون	٢
أصحاب أموال	٢
ملاكون	٦
ولاة	١
وظائف رسمية	٣
كتابة الوثائق	١

المصادر: ابن الزيات: **كتاب التشوف**. الصومعي: **المعزى في مناقب الشيخ ابي يعزى**. الشراط: **الروض العاطر الانفاس**. المازوني: **صلحاء وادي شلف**. التميمي: **المستفاد من مناقب العباد**. ابن عربي: **رسالة القدس**. ابن الابار: **المقتضب من تحفة القادم**. ابن القاضي: **جـذوة الاقتباس**. المقري: **نفح الطيب** ج ٣.

---

(١) من بين الحرفيين نجد ابا عمران موسى الذي كان حلاجاً للقطن، انظر: الصومعي: م.س. ورقة ١١٥ ب. ومن المزارعين ابو عبد الله الأبرش، انظر: المازوني: **صلحاء وادي شلف**، ص ٢٩٥. ومن الرعاة الشيخ ابو مدين شعيب، انظر الصومعي: م.س. ورقة ٧١ أ.

(٢) من بين الذين اشتغلوا بوظيفة الحسبة مثلاً ابن العريف: انظر ابن الأبّار: **المقتضب من تحفة القادم** ص ٧٠.

(٣) من الولاة الذين اصبحوا متصوفة ابو محمد عبد الله بن عبد الملك. انظر ابن الزيات: م.س. ص ٢٣٦.

كذلك تميز المتصوفة بهامشيتهم الاجتماعية.فكثير منهم لم يتزوج ولم يندمج في المجتمع[1]. وإذا ما تزوج كان يطلق زوجته ليتفرغ للسياحة والعبادة. كما أن عدداً منهم لم تعرف أصوله[2].

٢ ـ كثرة العبادة والتجهد: فقد اعتاد المتصوفة في المغرب والأندلس على مجاهدة النفس والتعبد، فأبو عبد الله محمد بن علي كان يقضي الليل «يقرأ ويردد الآية بعد الآية ويبكي»[3]. أما ابو زكريا يحيى بن محمد بن صالح الجرطاوي من بلد هسكورة «فكان عبداً صالحاً مجتهداً كثير البكاء والخوف من الله تعالى، وما زال يبكي إلى أن سقطت عيناه من كثرة البكاء. فلما عمي ضاعف أعماله وأوراده»[4]. وكان أبو إبراهيم إسحاق بن محمد الهزرجي «شديد الصفرة من كثرة الصيام والعبادة»[5]، بينما كان متصوف آخر يقضي الليل «منتصباً في مصلاه كأنه وتد مضروب في الأرض من طول القيام»[6]. وتذكر إحدى الروايات أن أبا الفضل بن النحوي اختلى في أحد البيوت ليصلي، فأخذ ابنه السراج وأدناه من عينيه فلم ينتبه إليه ولم «يحس به لحضوره مع الحق وغيبته عن الخلق»[7]. أما أبو شعيب أيوب بن سعيد الصنهاجي فكان إذا وقف في صلاته يطيل القيام حتى سمي بأبي السارية [8].

٣ ـ المسلك التقشفي الذي عبر عنه ابن العريف [9] بـ «الترفع عن التلطخ بقاذورات الدنيا وأهلها». والراجح أن المتصوفة والأولياء اتبعوا في ذلك النموذج النبوي. فقد وصف الشراط[10] تواضع منزل أحد الأولياء ثم علق عليه بقوله: «ولو شاء لكانت له الفرش اللينة، لكنه رحمه الله لما بلغه أن رسول الله ﷺ كان كثيراً ما يأمر أصحابه بالتصبر على المكاره وعلى خشن الملبس أمر نفسه بذلك».

وبإلقاء نظرة على النصوص المتناثرة التي تخص طعامهم وثيابهم وسكناهم يتأكد هذا القول. فبالنسبة لطعامهم تجمع المصادر على تواضعه وقلته. وحسبنا أن أحد المتصوفة كان لا يأكل إلا خبز الشعير بالماء[11] بينما اقتصر الولي المشهور ابن حرزهم على أكل الخبز باللبن[12]! بل إن أبا موسى الدكالي لم يعوّد نفسه سوى على أكل بعض النباتات كعساليج الكلخ[13]! أما أبو يعزى فكان يأخذ أقراصاً من دقيق البلوط، ويجعل معها أوراق اللبلاب، ويطحنها ويقتات منها، فضلاً عن قلوب

---

(١) ابن الزيات: م.س. ص ١٦١، ترجمة ٤٥.

(٢) المصدر نفسه ص ٤٢٣، ترجمة ٤٩.

(٣) التميمي: **المستفاد في مناقب العباد** (مخ) ص ٢٤ ـ ٣٥.

(٤) الصومعي: م.س. ورقة ١٩٦ أ.

(٥) ابن الزيات: م.س. ص ٢٤٢.

(٦) المصدر نفسه، ص: ٢٥٥، ترجمة ١٠٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٩) **كتاب النفائس ومحاسن المجالس**، ص ٧٠١.

(١٠) **الروض العاطر الأنفاس**، (مخ) ورقة ١١ ب.

(١١) ابن الزيات: م.س. ص ١٨١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٧. عساليج الكلخ: عسلوج: قضيب ليّن من الشجر. أما الكلخ فهو نبات الحلتيت (Ferulé).

الدفلى[1] على مرارتها[2]. ولم يكن قوت أبي عبد الله المليحي يتجاوز عصيدة الشعير بغير ملح «حتى صار جسمه كالسفود المحترق»[3].

وعلى العموم، تشدد المتصوفة في مقاومة شهوات البطن، ولم يأكلوا إلا ما يضمن لهم رمق العيش. وحسبنا دليلاً على ذلك، أن أبا محمد بن عبد العزيز التونسي كان يقتات مداً من الشعير فقط كل اثني عشر يوماً[4]. وعلى شاكلته اعتاد أبو يعزى أن يأخذ مما صنعه من نباتات الأرض «لقمة أو لقمتين وهو يزأر كالقاهر لنفسه ويقول لها ليس لك عندي إلا هذا»[5].

كما حرصوا على أكل الحلال من الأطعمة. فقد رفض أحد الأولياء أكل طعام تبين له أنه من قوم لا يرتضى مكسبهم[6]. وللغاية نفسها كان أبو محمد عبد السلام التونسي لا يأكل إلا الشعير الذي يحرثه بيده، وإذا اشتهى اللحم اصطاد السلاحف البرية فأكل لحمها[7]. واكتفى أحد المتصوفة بالبحث عن اجباح النحل واصطياد الحوت من سواحل البحر[8]، بينما كان آخر يحمل قفة كبيرة فيجمع فيها بقل البرية وما يلفظه البحر من مباح الأكل فيبيعه ويشتري بثمنه خبزاً[9].

ولا نعدم من القرائن ما يثبت كذلك تقشف المتصوفة في الملبس واقتصارهم على الخشن من الثياب، فأبو الفضل يوسف بن النحوي «هجر اللين من الثياب ولبس الخشن من الصوف»[10]. واكتفى أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلبي بارتداء عباءة صوف[11]. ووصف أبو حدو القاسم الإيلاني بأنه «شديد الصفرة على رأسه خرقة صوف وعلى كتفيه أخرى وعلى وسطه مثل ذلك»[12]. أما أبو يعزى فقد اشتهر بلباسه برنوساً أسود مرقعاً إلى ركبتيه وجبة من تليس مطرف وشاشية من عزف[13]. وكان أبو عمران موسى بن إسحاق الوريكي «محلوق الرأس، حافي القدمين، على جسده كساء صوف بال»[14] ولم يزد أحد المتصوفة على لبس دراعة قطن في الصيف، وطاقية مئزر قصير ودراعة ثانية في الشتاء[15].

وظل اللباس المتواضع رمزاً لدخول الفرد طريقة التصوف مصداق ذلك قول أحد المتصوفة لرجل أراد أن يدخلها، «فأزل هذه الثياب، وانظر في جلابية وأخرج بنفسك في طلب الصالحين»[16]

---

(١) ابن أبي زرع: م.س. ص ٢٦٧.
(٢) العزفي: دعامة اليقين.. ص ١٤.
(٣) ابن الزيات: م.س. ص ١٤٥.
(٤) المصدر نفسه، ص ٩٣.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢١٦ ـ ابن صعد: النجم الثاقب فيما لأولياء الله من المناقب (مخ) ص ١٩٣ ـ ١٩٤.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢٥١، ترجمة أبو محمد صالح بن عمر.
(٧) المازوني: صلحاء وادي شلف (مخ) ص ٢٢٣.
(٨) ابن الزيات: ص ١٨٣. وعن اقتيات بعض المتصوفة بحوت البحر، انظر. المازوني: م.س. ص ٢٣٣.
(٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
(١١) المصدر نفسه، ص ١٠٦.
(١٢) المصدر نفسه، ص ١٨١.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٢١٦ ـ ابن أبي زرع: م.س.، ص ٢٦٧.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٨.
(١٥) الشرائط: م.س. ورقة ١١ ب.
(١٦) ابن الزيات: م.س. ص ٣٦٧.

وفي حالة الخروج عن هذه القاعدة كان المتصوف يتعرض للإنتقاد[1].

ونستطيع من خلال التراجم المنبثة في كتب التصوف التأكيد على تواضع الأماكن التي أقام بها بعض الأولياء. فقد وصف الشراط[2] بيوت أحدهم بأنها لم تكن تحتوي سوى على حصير وسجادة، بينما أقام بعض المتصوفة في الكهوف أو الأشجار أو الجبال. فأبو الحسن علي الصنهاجي «كانت له خيمة من شجر يأوي فيها»[3]، في حين لم يكن لولي آخر مكان يأوي إليه سوى ظلال الأشجار والجدران والمساجد والشواهق وبطون الأودية[4]. وأقامت إحدى المتصوفات بجبل درن[5]، في حين كان عيسى السائح يسكن الجبال ولا يأوي إلى عمارة إلا في شهر رمضان[6] .

هذا المسلك التقشفي جلب إليهم محبة العامة وتقديرهم. فأبو محمد عبد الجليل بن ويحلان كان إذا صلى الجمعة وانصرف إلى منزله «لا يصله إلا في أول وقت العصر من كثرة ما يحبسه الناس للدعاء والتمسح به» [7] ، حتى وصف بأنه «رجل وضع الله له القبول في قلوب الخلق» [8] . أما الشيخ أبو مدين شعيب فقد «اتفقت القلوب على محبته» . وكان الناس لفرط محبتهم لأبي العباس البرنسي يتمسحون به ويتبركون ويتوسلون به إلى الله لقضاء حوائجهم[9]. وكان بعض الآباء يحثون أبناءهم على الذهاب إلى الأولياء التماساً لدعائهم وبركتهم[10] ويوصونهم باحترامهم وتقبيل أيديهم متى لقوهم «ولو مائة مرة في اليوم»[11].

ويتضح وزن المتصوفة داخل المجتمع من خلال الرسالة التي بعثها الأمير علي بن يوسف إلى الشيخ أبي عبد الله محمد أمغار بعيد الفطر يلتمس منه الدعاء والبركة[12] كما أن العوام كانوا بدورهم يتقاطرون على الأولياء لحل مشاكلهم[13] أو التبرك بهم[14]

ومما يؤكد تعلق العامة بالأولياء نتيجة سلوكهم المتقشف وزهدهم في الحياة ما ذكره ابن القاضي[15]عن أحد المرابطين الذي ذهب لزيارة أحد الصلحاء، فرأى الناس يزدحمون عليه ويقبلون رأسه ويده. وبالمثل كانوا يحضرون بجموع غفيرة لتشييع جنازاتهم ويتمسحون بنعوشهم[16] ولا غرو

---

(١) انظر رواية تفيد ذلك في المصدر نفسه، ص ٢٢٢، ترجمة أبو محمد ياسين الدغوغي.
(٢) الروض العاطر الانفاس. م.س. ورقة ١١ ب.
(٣) ابن الزيات: م.س.ص ٢٥٥.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٤، ترجمة ١٠٩.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٦، ترجمة ١١٢.
(٦) ابن القاضي. م.س. ق ٢ ص ٥٠١.
(٧) ابن الزيات: م.س. ص ١٤٧ ـ الصومعي: م.س. ورقة ٤ ب.
(٨) الصومعي: م.س. ورقة ٤ ب.
(٩) الشراط: م.س. ورقة ١٩٤ أ.
(١٠) ابن القاضي: م.س. ق ١ ص ١٠٥، ترجمة أبو بكر بن عثمان بن مالك الكتاني ـ سلوة الانفاس ج ١ ص ٢٦٩.
(١١) ابن مريم: البستان في ذكر أولياء وعلماء تلمسان ص ٣٠٣.
(١٢) الأزموري: بهجة الناظرين... (مخ) ص ٣١.
(١٣) ابن بشكوال: م.س. ج ١ ص ١٥٣، ترجمة حماد بن عمار، ص ١٧٢ ترجمة خلف بن محمد الانصاري، ص ٢٨٠ ترجمة عبد الله بن سعيد، ص ٣٣٥ ترجمة ابن الجنان.
(١٤) التميمي: م.س. ص ١٤٢.
(١٥) جذوة الاقتباس ق ١ ص ١٠٥.
(١٦) ابن الزيات: م.س. ص ٢٣٠، ترجمة ٨٣.

فإن أهل تلمسان ما إن سمعوا بموت الشيخ أبي مدين حتى «أتوا كأنما ساقهم سائق لحضور جنازته»[١]، بل إن بعض القبائل تنافست حول من تحظى بدفن أحد الأولياء بأرضها[٢].

٤ ـ الثقافة الدينية: من خلال تتبع مختلف تراجم الأولياء يتبين أن السواد الأعظم منهم تمكنوا من الحصول على بعض العلوم، في حين لم تكن سوى أقلية صغيرة منهم أمية، فمن خلال ١٠٧ تراجم التي يوردها ابن الزيات، لا نجد إلا ٧ أولياء من الأميين مثل أبي يعزى[٣]. ومع ذلك، فإن المصادر نسبت إلى هذا الأخير قدرته على إدراك علم التصوف[٤]، وفتح بصيرة بعض المريدين[٥]. بل يقال أن بعض الفقهاء كانوا يحضرون مجلسه[٦]. ورغم أن يعلى أبا جبل كان أمياً، فقد ظل يحدوه الأمل في التعلم فكان «إذا علمه أحد آية من القرآن أو مسألة من دينه أعطاه درهماً»[٧].

أما بقية الأولياء فقد امتلكوا ثقافة دينية متينة، وتعاطوا بمختلف العلوم. وحسبنا أن الشيخ أبا مدين شعيب اقتنع من خلال تجربته الصوفية أن الله لا يُعبد إلا بالعلم[٨]، وهو ما جعله يلح على ضرورة الأخذ بكل أصناف العلوم وعلم التوحيد على الخصوص[٩]، لذلك لم يتقاعس في التردد على مجلس أستاذه ابن حرزهم[١٠]، ويمعن في دراسة رعاية المحاسبي وكتاب السنن[١١] وحسبما تذكره بعض النصوص، فقد دارت بينه وبين أحد أشياخ الموحدين مناظرة حول عقائد التوحيد سنة ٥٤١ هـ، وهي السنة التي أطاح فيها هؤلاء بالحكم المرابطي[١٢] كما كان متعمقاً في شرح القرآن[١٣] متمكناً من الحديث، وخصوصاً جامع الترمذي[١٤] حافظاً لمذهب مالك، يجيب عن النوازل[١٥] ويحل ما أشكل من الأحاديث النبوية[١٦] فضلاً عن تألقه في شعر الزهد[١٧].

إلى جانب الشيخ أبي مدين، ثمة عدد من الأولياء الذين نبغوا في مختلف العلوم الدينية.

---

(١) الصومعي: م.س. ورقة ١٩٢ أ.

(٢) ابن الزيات. م.س. ص ١٢٩، ترجمة ٢١.

(٣) Farhat et Triki, op. cit., p.43.

(٤) ابن عبد الملك: م.س. ج ٦ ق ٢ ص ٤١٩ ـ ابن الزيات: م.س. ص ٢٢٣.

(٥) الصومعي: م.س. ورقة ١٠٤ ب.

(٦) المصدر نفسه ورقة ٢٠٣ ب.

(٧) ابن الزيات: م.س. ص ١٠٢.

(٨) ابن القاضي: م.س. ق ٢ ص ٥٣١.

(٩) انظر كتابه: أنس الوحيد ونزهة المريد (مخ) ص ٣١٤، ٣١٨، ٣٢٠.

(١٠) العبدوني: يتيمة العقود الوسطى (مخ) ص ٣٧٧.

(١١) الصومعي: م.س. ورقة ٧٢ ب.

(١٢) المصدر نفسه ورقة ٢٤ أ.

(١٣) ابن الطواح: سبك المقال لفك العقال (مخ) ص ٢٨

(١٤) التنبكتي: م.س. ج ١، ص ١٩٠.

(١٥) ابن مريم. م.س. ص ١٠٨.

(١٦) انظر ما رواه الصومعي عن اختلاف فقهاء بجاية في تفسير حديث نبوي فالتجأوا إليه فحل لهم ما أشكل من الحديث: انظر: م.س. ورقة ٨٨ ب.

(١٧) ابو مدين: قصيدتان في التصوف (مخ) ورقة ٦٩ ـ مؤلف مجهول. كناش يضم قصائد (مخ) ص ١٧٢ ـ المقري أزهار الرياض... ج ٢، ص ٣٠٨.

فغالب بن عطية المحاربي عد من مفاخر الأندلس «مذكوراً في أحادها المبرزين في رياسة العلم والدين» [١] . كما اعتبر ابن الحطيئة اللخمي «راساً في القراءات السبع» [٢] . اما ابن العريف فهو ممن جمع بين علمي الشريعة والحقيقة [٣] ، وله مشاركة في اصناف من العلوم خاصة القراءات وجمع الروايات [٤] . وكان ابو محمد عبد الجليل بن ويحلان «إذا قضى من تدريس الفقه يأمر اصحابه بالخوض في أمور العلم ويتكلم في اسرار العلوم والمعارف والحقائق» [٥] . بينما عرف علي بن إسماعيل بن حرزهم بتضلعه في مسائل الفقه والحديث ومعرفة التفسير [٦] .

ونستخلص ثقافة ابن برجان من خلال ترجمته كذلك، ولا غرو فقد «كان من أهل المعرفة بالقراءات والحديث والتصوف» [٧] . واشتهر محمد بن الحسين الميورقي بعلو كعبه في مختلف العلوم، لذلك تقاطر عليه طلاب العلم من كل صوب وحدب [٨] . أما ابو الفضل يوسف بن النحوي فقد شبه بالغزالي لغزارة علمه [٩] ، إلى جانب قوله الشعر [١٠]، ناهيك عن متصوفة أخرين نبغوا في شتى مناحي المعرفة [١١]. ونستنتج من إحدى رسائل المتصوفة تقدير هؤلاء للعلم والعلماء [١٢]. وهذا ما جعل أحد الباحثين [١٣] يخلص إلى القول بأن «معظم رجال التصوف المغربي ودعاته كانوا من أهل العلم بأصول الدين وفروعه».

٥ ـ الجانب الإنساني: يشكل هذا الجانب كذلك قاسماً مشتركاً بين جل الاتجاهات التصوفية. فمن خلال قراءة في تراجم متصوفة وأولياء الحقبة المرابطية، يبرز الجانب الإنساني في سلوكهم ومواقفهم. يتجلى ذلك في قيم الرحمة والإحسان والإيثار التي جعلوها مبدأً وغاية، حتى صارت من مكونات شخصيتهم. فقد جبلوا على مشاركة الفقراء إحساسهم بمرارة الفقر، وبذل ما ملكت أيديهم بسخاء، حتى أن الولي أبا العباس السبتي جعل مبدأ الصدقة والإحسان حجر الزاوية في فلسفته التصوفية [١٤] كما أن ابن قسي باع كل ما كان يملك وتصدق به على المعوزين وذوي الحاجات [١٥] .

---

(١) ابن صعد: م.س. ص ١٥٢.
(٢) ابن القاضي: م.س. ج ١، ص ١١٦.
(٣) ابن تغري بردي: **النجوم الزاهرة**... ج ٥ ص ٢٦٩.
(٤) السيوطي: **طبقات المفسرين**، ص ٦٨ ـ التنبكتي: م.س. ص ١٦٢ ـ ابن خلكان: **وفيات الأعيان** ج ١، ص ١٦٩.
(٥) العبدوني: م.س. ص ٤١٥، ٤١٦ ـ الصومعي: م.س. ورقة ٥ أ.
(٦) ابن القاضي: م.س. ق ٢ ص ٤٦٤.
(٧) السيوطي: م.س. ص ٦٨ ـ التنبكتي: م.س. ص ١٦٢.
(٨) ابن الابار: **المعجم**، ص ١٣٩.
(٩) ابن مريم: م.س. ص ٣٠٠.
(١٠) مؤلف مجهول: **كناش فيه مجموع قصائد**، ص ٢٥٣.
(١١) انظر الذهبي: **معرفة القراء الكبار** ج ٢ ص ٤٤٤، ترجمة أحمد بن محمد بن عبد الله اليتيم ـ ابن بشكوال: م.س. ص ١٧٠، ١٧٢، ١٧٥، ٢٨٠.
(١٢) ابن العريف: **مفتاح السعادة وتحقيق الإرادة** (مخ) ص ١٦١.
(١٣) علال الفاسي: م.س. ص ٤٦.
(١٤) هذا ما يفسر حكم ابن رشد على مذهبه بأنه يقوم على قاعدة «الوجود ينفعل بالجود» انظر ابن الزيات: **اخبار ابي العباس السبتي** (تحقيق احمد التوفيق) نشر كذيل على كتاب **التشوف** م.س. ص ٤٥٤.
(١٥) ابن الخطيب: **اعمال الأعلام** (تحقيق بروفنسال) ص ٢٥٠.

ويبرز هذا الشعور الإنساني المرهف في تعاملهم مع مختلف الكائنات والحيوانات، والروايات المنقبية تكشف عن معاشرتهم وصحبتهم لمختلف الحيوانات. فابو مدين كانت تاتيه كل يوم غزالة تتمسح به، وتبصبص الكلاب امامه[1]. وعرف ابن حرزهم بمعاشرته للأسد[2]. ويذكر الهروي[3] ان المتصوف أبا عبد الله التاودي دخل يوماً بيته لياخذ منه كساءه فوجد هرة نائمة لم يرد إزعاجها، وترك الكساء حتى استيقظت. وفي السياق نفسه، ورد في ترجمة أحد المتصوفة انه كان يقطع شجر سدر، فصادف رجل قنفذ وكسرها، وأمله ذلك وحز في نفسه، فعمد إلى ربط رجل القنفذ بجبائر. واخذ يرعاه ويطعمه إلى أن انجبر[4]. ناهيك عن روايات أخرى تصب في الاتجاه نفسه[5].

خلاصة القول أن العصر المرابطي عرف اتجاهات صوفية متعددة اختلفت رؤاها وقاعدة انطلاقها. غير أن بعض العناصر شكلت قواسم مشتركة بينها، لكن ما هي مواقفها من السلطة والقضايا الاجتماعية؟

يلاحظ أن مواقف المتصوفة تباينت بين التيار المعتدل الذي سعى إلى إصلاح المجتمع عن طريق التعايش مع النظام المرابطي، ثم التيار المتطرف الذي نهج أسلوب الثورة وعوّل على الإطاحة به. وسنعالج في البداية موقف التيار المعتدل الذي سلك المعارضة السلبية.

ثالثاً: موقف التيار الصوفي المعتدل من المجتمع

لم يعش هذا التيار بمعزل عن مجتمعه الذي عصفت به الأزمة، لكنه في الوقت نفسه لم تتوفر له الحرية للتعبير عن مواقفه من القضايا السياسية والمجتمعية. كما لم يملك من القوة ما يمكنه من تغيير الأوضاع، لذلك وظف الكرامة برموزها المتنوعة والهادفة، للتعبير عن رؤيته في إصلاح المجتمع وإعادة بنائه. وبما أننا لا نملك نصوصاً واضحة وصريحة عن موقفه من نظم الحكم والسياسة والمجتمع، فإننا سنحاول تفكيك رموز بعض الكرامات الصوفية لنستخرج منها بعض مواقفه تجاه هذه القضايا، لأن الكرامة ليست مجرد مشاهدات سحرية أو ظواهر خرافية، بقدر ما هي عطاء صادق للواقع، وابنة شرعية للازمة التي عمَّت المجتمع في أواخر العصر المرابطي. لذلك جاءت بمثابة تعرية لهذا الواقع، ومحاسبة للمسؤولين عن الأزمة، كما امتلكت رؤية خاصة لمعالجة قضايا المجتمع. وإذا كانت تبدو في الظاهر رواية مقتضبة أو حكاية خيالية، فإنها في العمق ظاهرة كلية متعاضدة مع النظم والمعتقدات الاجتماعية. غير أن خطابها في الغالب الأعم، خطاب غير مباشر، يعتمد على الرمز والتمويه والمناورة واللف والدوران، للإفصاح عن جملة من التطلعات والهواجس الخفية، والإعراب عن مواقف لإعادة بناء المجتمع.

وقبل تحليل مواقف هذا التيار الصوفي من خلال بعض كرامات الأولياء، نتساءل عن مفهوم الكرامة وموقف الفقهاء منها.

---

(١) ابن صعد: م.س. ص ١٦٢ ـ ابن الزيات م.س. ص ٣٢٢.
(٢) ابن الزيات: م.س. ص ٥١، انظر رواية مشابهة في المصدر نفسه، ص ٣٤٢، ترجمة ١٧٤.
(٣) المعزى في مناقب الشيخ ابي يعزى م.س. ورقة ١٤٣.
(٤) ابن الزيات. م.س. ص ٨٥، ترجمة أبو زكريا يحيى بن لاالاذى.
(٥) انظر المصدر نفسه، ص ١٣٧، ترجمة ٢٦

يعرّف أحد الباحثين[1] الكرامة الصوفية انها بنية اساسية في الفكر البشري، وهي كالبنية العقلانية مرتبطة بنمط مجتمعي وبأسلوب معيشي في الوجود، وهي ممارسة لمعتقد ديني، وتأكيد لهذا المعتقد».

أما في التراث الصوفي فهي «كل بعد خارق للعادة ظهر على يد عبد ظاهر الصلاح في دينه، متمسك بطاعة الله في أحواله»[2]. ويشترط ابن قنفذ[3] صحة الولاية كشرط أساسي لصحة الكرامة. واعتبرها أبو مدين[4] مكملة لمعجزات الرسول ﷺ.

وتتراوح الكرامة الصوفية بين رؤية الموتى والكلام معهم، إلى تسخير الحيوان والجماد والمشي على الماء والطيران في الهواء وطي الزمان والمكان، إلى التنبؤ وخرق كل قانون طبيعي.

وقد أثير جدل حاد بين من أقروا بصحتها، ومن أنكروا ذلك، فالأشاعرة أفتوا بصحتها ووجوب التصديق بها. وعلل ابن رشد[5] ذلك بحجتين: التواتر في النقل وإجماع أهل السنة والجماعة، بل ذهب إلى حد اتهام المنكرين لها بالجهل والضلالة[6]. وعلى منواله أقر ابن خلدون[7] بصحتها وانتقد كل من أنكرها، بينما وقف المعتزلة موقف الدافع لها، الرافض لصحتها[8].

وعلى كل حال، فإن الكرامات عرفت ذروتها خلال العقود الأخيرة من العصر المرابطي، لأن الفكر الكرامي ينشط إبان الأزمات، ووظفت من قبل التيار الصوفي كأداة للنقد والدعوة لإصلاح المجتمع وإعادة بنائه. ويخيل إلينا أن استناده على الكرامة الصوفية لتمرير خطابه يرجع إلى الأسباب التالية:

١ - إن الكرامة هي أكثر الطرق التواء وتمويهاً وتستراً لتوجيه النقد والتعبير عن المواقف، وطرح التصورات البديلة دون الخوف من التعرض لاضطهاد مباشر.

٢ - إنها أكثر الأساليب نزوعاً إلى السلم، وبما أن المتصوفة لم يكونوا يملكون القدرة على مجابهة السلطة عن طريق العنف، فإنهم وجدوا فيها المنبر الذي يوجهون منه طروحاتهم.

٣ - إن الكرامة بما لها من ارتباط وثيق بالدين، وارتكازها على نصوص مقدسة، حتمت على السلطة المرابطية احترامها ولو على مضض، ناهيك عن الاحترام العميق الذي يكنّه لها الجمهور. فالدين بنصوصه ووظيفته النفسية يهيىء الذهن لتقبلها[9].

لهذه الأسباب، تتبين أهمية الاعتماد على الكرامة كنص يكشف موقف التيار الصوفي المسالم

---

(١) زيعور (علي): **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم**. بيروت ١٩٧٨ ص ٨٣.
(٢) العزفي: م.س. ص ٩٠.
(٣) **انس الفقير وعز الحقير**. م.س. ص ٣، ٤.
(٤) ابن مريم: م.س. ص ١١٠.
(٥) نوازل ابن رشد، ص ٣٦٨ - البرزلي: **جامع الأحكام في نوازل الأحكام**، ص ٢٥٤.
(٦) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(٧) **المقدمة** ج ٣، ص ١٠٨٧ وكذلك، ج ١، ص ٣٧٦.
(٨) ابن سبع: **الحجة في إثبات كرامات الأولياء** (مخ) ص ٦.
(٩) زيعور: م.س. ص ٢٦.

يرمز الوضوء في هذا النص إلى التطهر وإزالة النجاسة، وغسل الذنب والإعداد للحياة النقية: وبقاء الماء على حاله دون نقصان يرمز إلى استمرار فرصة التوبة، وفتح الباب لكل من يرغب في دخول المجتمع الجديد متطهراً من عيوبه وذنوبه. والماء في حد ذاته رمز للحياة الجديدة وإعداد للحياة النقية الخالية من الشوائب[١]. كما ان المشي فوق ماء البحر الذي يظهر في عدد من النصوص المنقبية[٢] يعني الدخول في بحر هذه الحياة النقية. وماء البحر رمز لاستمرار الحياة الطاهرة، ونجاة لمن يرغب في الخلاص. في هذا الصدد ذكر التميمي أن قوماً عطشوا حتى اشرفوا على الهلاك، فدخل الولي أبو عبد الله محمد بن سالم إلى البحر حتى بلغ صدره «فأخذ يغرف بكفيه فسقاهم ماء عذباً حتى رووا جميعاً»[٣]. فالماء يلعب دور المنقذ والمتصوف يؤدي دور الوسيط في عملية الخلاص.

من ناحية أخرى، يلاحظ أن النصوص المنقبية تزخر بذكر سياحة الأولياء في السواحل وكسب قوتهم عن طريق صيد الأسماك[٤]. والسمكة هي كذلك رمز للتجدد، ففي الأساطير العربية والأديان، تدل السمكة على الانبعاث والتطهر من الخطيئة. وتقوم قصة النبي يونس قرينة على ذلك[٥].

الرغبة نفسها في البعث والتجديد تتضمنها كرامة أخرى صورت قدرة أحد الأولياء على تحويل التراب إلى ذهب[٦]، وهو تحول في اتجاه الأسمى، من المعدن الخسيس إلى المعدن النفيس، من حياة قذرة إلى حياة سامية[٧]. وهو رمز يعكس رغبة هذا الولي في بلوغ الهدف الأسمى.

ولا تقل كرامة أخرى شأناً في الإفصاح عن رغبة المتصوفة في بعث مجتمع جديد وبنائه انطلاقاً من الصفر. يخبرنا الصومعي[٨]. أن رجلاً قصد الولي أبا يعزى للدخول في طريقة التصوف، فتخيل للرجل كأن الولي أمسك قادوماً كسر بها جميع أعضائه، ثم أخذ يركبه تركيباً جديداً «من قدمه إلى دماغه» حسب تعبير صاحب الرواية، وهي رواية غنية عن كل بيان، تعكس طموح المتصوفة في إعادة بناء العنصر البشري في المجتمع المنشود.

يتضح مما سبق أن الموقف الصوفي الذي يوجد في ثنايا الكرامات الصوفية سعى إلى الخروج من الأزمة عن طريق إلغاء المجتمع القائم وإعادة خلق مجتمع جديد.

وإذا كانت رؤية المتصوفة، كما استخلصناها من النصوص المنقبية تهدف إلى بناء مجتمع جديد تحت قيادتهم، فما هو موقفهم من القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية؟

---

(١) زيعور: م.س. ص ١٨٣.
(٢) انظر على سبيل المثال: ابن القاضي: م.س. ص ١٨٣.
(٣) المستفاد، ص ٣٤.
(٤) المازوني: م.س. ص ٢٢٣ ـ ابن الزيات: م.س. ص ١٨٣، ترجمة ٥٩ ـ ص ٢٢٣.
(٥) انظر سورة الصافات آية رقم ١٤٤.
(٦) جاء على لسان احد الأولياء، ويدعى ابو عمر بن ميكسوط الدغوغي مخاطباً رجلاً اراد ان يمنحه عُلبة مملوءة بالدراهم: «أردت ان أخذ منك ما احاسب عليه، ولو اردت ان تكون داري فضة لكانت. فنظر الرجل إلى جدرانها وقد انقلبت فضة ثم قبض في التراب الذي كان يحفره فإذا هو انقلب ذهباً» انظر: ابن الزيات. م.س. ص ٤٢.
(٧) زيعور م.س. ص ١٩٧.
(٨) المعزى في مناقب الشيخ ابي يعزى م.س. ورقة ١١٣ ب، ١١٤ أ.

٣ ـ الموقف السياسي للمتصوفة:

تحمل الكرامات الصوفية خطاباً سياسياً واضح المعالم، إذ تتضمن دعوة لمناهضة الظلم والطغيان، وتستعمل أسلوب الاستعارة Allegorie لترشيد السلطة المرابطية، وتوظف حكاياتها للانتصار على الظلم إما بواسطة الدعاء بالهلاك، أو التهديد بالرؤيات والأحلام، أو عن طريق تسليط بعض القوى الخارقة كالجن على المستبد. وفي كل الأحوال، كان النقد موجها للأمراء وولاة المدن أو القضاة ورؤساء النواحي.

وتفيض كتب المناقب بنماذج من هذا القبيل؛ جاء في إحدى الروايات الكرامية أن رجلاً قصد الولي عبد الله بن وكريس، فأخبره بتهديد عامل علي بن يوسف وعزمه على قتله، فطمأنه الولي المذكور. فما مرت سوى مدة قصيرة حتى أصيب العامل بألم قضى على حياته[١]. كما أن رئيس ناحية سجلماسة منع الولي أبا الفضل بن النحوي من التدريس في أحد المساجد، فدعا عليه حتى لقي حتفه من جراء هذا الدعاء[٢]. وبالمثل دعا على ابن دبوس قاضي فاس «فأصابته أكلة في قرن رأسه انتهت إلى حلقه فمات»[٣]. وتذكر رواية أخرى أن أحد عمال علي بن يوسف طالب الناس بمغارم جائرة، فدعا عليه أحد الأولياء، فوصله في الحين كتاب من الأمير المرابطي يقضي بعزله[٤].

ويبرز موقف التعاطف السياسي للمتصوفة مع العامة واضحاً في جل الكرامات، فعندما عزم والي أزمور قتل جماعة من أهالي هذه المنطقة، جاءه الولي أبو أيوب بن سعيد الصنهاجي متشفعاً فلم تقبل شفاعته. ولم يجد هذا الأخير بدأ من الدعاء عليه حتى أصابه وجع مؤلم، فلما قيل للعامل أن المتشفع ولي من الأولياء طلب حضوره من جديد، وشفع في السجناء فارتفع عنه الألم[٥]. وتنهض هذه الرواية قرينة على أن العقاب الذي ينشده الأولياء يزول بزوال الظلم. وإذا لم يزل، سيكون الهلاك مصير الظالم. في هذا الصدد ذكر التميمي أن جماعة من العلماء شكوا إلى أحد الأولياء سجن أحد إخوانهم ظلماً وعدواناً، فدعا عليه «ولم يبق سوى ثلاثة أيام حتى توفي من غير مرض ولا حدث عليه»[٦]. كما جاء في كرامة أخرى أن فرقة من عسكر علي بن يوسف عزمت على مداهمة إحدى القرى، فاستغاث أهلها بأبي يعزى «فلما بقي بينهم وبين الطريق نصف ميل أصاب القائد وجع فمات»[٧].

ولا نعدم من الدلائل ما يكشف أن الخطاب السياسي الذي تضمنته الكرامات كان موجهاً كذلك إلى الأمراء. فقد تنبأ أحد المتصوفة بهزيمة تاشفين بن علي لما عزم على مطاردة جيش الموحدين بوهران، فنصحه بعدم ملاحقتهم. لكن الأمير المرابطي لم يسمع نصيحته، فتأكد للولي أن دولته قد انقرضت[٨]. وفي ذلك دليل على «الحكمة السياسية» التي حاولت الكرامة أن تدمغ بها الأولياء، وتبرز

---

(١) ابن الزيات، م.س. ص ١٣٠ ـ ١٣١ ـ الصومعي: م.س. ورقة ٢٥ ب.
(٢) المصدر نفسه، ص ٩٨.
(٣) ابن مريم: م.س، ص ٣٠١.
(٤) ابن الزيات: م.س. ص ١٥١، ترجمة تنفيت اليرصجي.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.
(٦) المستفاد، ص ١٠٦.
(٧) ابن قنفذ: م.س. ص ٢٢.
(٨) ابن الزيات: م.س. ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

مكانتهم السياسية التي تفوق حكمة الأمير نفسه. بل إن بعضها حاولت أن تظهر ان المتصوف ينتصر احياناً على الامراء. ويتجلى هذا الانتصار في انبهار هؤلاء بكراماتهم، وتحولهم من حياة البذخ والترف إلى حياة الزهد والتقشف[١].

وتحمل كرامات المتصوفة كذلك بعداً سياسياً يعبر عن عمق الأزمة والدعوة لتجاوزها من خلال الدعوة للوحدة السياسية والقضاء على كل عوامل الفتنة والفرقة؛ شفيعنا في ذلك نص يشير إلى أن رجلاً من العسكر كان يؤلب المتمردين، ويثير الفتن بين القبائل، ويشعل بينهم فتيل الحروب. فشكاه الناس إلى أحد الأولياء، فدعا عليه، ولم تمض إلا مدة يسيرة حتى بعثه علي بن يوسف مكبلاً في أغلاله إلى ميورقة[٢].

في الوقت ذاته، سعت الكرامات إلى تبديد كل تخوف يثني عزم المتصوفة عن مقاومة الظلم السياسي، فهونت عليهم السجن الذي كانت تلوح به السلطة المرابطية. فقد ورد في إحدى الحكايات المنقبية أنه سعي بأحد الأولياء إلى الأمير تاشفين بن علي فسجنه مع مجموعة من المريدين، فكان الكبل يسقط من رجليه تلقائياً كلما أراد الصلاة «وبقي كذلك إلى أن خلى الأمير المرابطي سبيله»[٣]. ومثل هذه الكرامة هدفت دون شك إلى رفع معنويات المتصوفة، وتشجيعهم على الثبات في الشدة، وتبشيرهم بالخلاص من اضطهاد السلطة.

نستنتج مما سبق أن الكرامة الصوفية حملت خطاباً سياسياً يترجم نظرة المتصوفة لأمهات القضايا السياسية، ويحاول أن يفرضهم كطرف أساسي في الحكم من خلال إبراز «حكمتهم» السياسية ودفاعهم ضد ما يلحق الرعية من جور سياسي، فكيف نظرت إلى القضايا الاقتصادية والاجتماعية؟

٤ ـ موقف المتصوفة من المشكلات الاقتصادية والاجتماعية:

ليس من قبيل الصدفة أن يرتبط كثير من الكرامات الصوفية بمواسم الجفاف، وعمليات الاستسقاء والتجارة والكوارث الطبيعية والمجاعات. ففي المنطقة الصحراوية على سبيل المثال، اشتد عطش الجيش المرابطي حتى أشرف على الهلاك، فدعا عبد الله بن ياسين، وأمر بحفر الموضع الذي كان يضع عليه قدمه، فتفجر بالماء[٤]. كما أن الولي الشيخ يخلف بن خرز الأوروبي أقام بفاس في موضع ينعدم فيه الماء، فضرب بعكازه، حتى خرجت منه عين سميت باسمه[٥].

واشتكى تاجر لأحد الأولياء ضياع متاعه وماله، فنجح الولي في معرفة موضع المال والمتاع ودله

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٣ ترجمة، ابو زكريا بن يوغان الصنهاجي ـ المازوني: م.س. ص ٢٢٤.
(٢) المازوني: م.س. ص ٣١١.
(٣) ابن القاضي: م.س. ج ١، ص ٢٦٠.
(٤) ابن الخطيب: اعمال.. ج ٣ ص ٢٣١ ـ ابن عذاري: البيان.. ج ٤ ص ١٦ ـ ابن ابي زرع: م.س. ص ١٣٢ ـ ١٣٣.
(٥) ابن القاضي: م.س. ق ٢، ص ٥٦١.

عليه[1]. وبالمثل لجأ سكان اغمات إلى احد المتصوفة لإخباره بما لحق بزراعتهم من اضرار بسبب الجراد، فدعا لهم وخلصهم الله منه[2]. فالكرامة الصوفية تعبير مستتر يعكس نظرة الأولياء والمتصوفة، ودعوتهم لإيجاد حلول للمشاكل الاقتصادية، وفي مقدمتها الجفاف والجراد والتجارة، وضرورة مساعدة المتضررين.

وإذا كنا لا نملك ما يكفي من النصوص لقراءة الخلفية الاجتماعية للكرامة، وبالتالي موقف المتصوفة من القضايا الاجتماعية، فلا مناص من وقفة متانية عند النصوص المتاحة. فمن خلال الحكايات الكرامية المتناثرة في ثنايا كتب المناقب، يتضح أن المجتمع الذي كان ينشده المتصوفة، مجتمع يخلو من كل التناقضات، يعيش فيه الإنسان والحيوان والنبات في علاقات حميمة ينعدم فيها الاستغلال والعدوان (بين الإنسان والإنسان، والإنسان والحيوان). وتكشف بعض الكرامات مدى استئناس الإنسان بالحيوانات المفترسة: فهذا ابن حرزهم يربض امامه اسد، ويمسح عنه بيده ويفتل اذنيه دون أن يتجرأ الأسد على إيذائه[3]. وهذا الولي ابو يعزى يمسح بيده وهو طريح الفراش على ثور، ويلحس هذا الأخير جسد الولي بلسانه[4]. بل إن الحيوانات المتنافرة نفسها تتعايش، وتذوب بينها الروح العداونية في هذا المجتمع الذي تصوره المتصوفة. ففي رواية عن أبي يعزى الأنف الذكر، أن وفداً من مريديه عزموا على زيارته، فلما وصلوا تركوا دوابهم على بعد مسافة من منزل شيخهم. وعندما خرجوا من عنده، وجدوا سباعاً رابضة إلى جانب دوابهم. فلا السباع افترست الدواب، ولا الدواب نفرت من السباع: إنه مجتمع يحس فيه الكائن بالطمأنينة والأمن والسلام[5].

ولم يقتصر الاندماج في هذا المجتمع على الإنسان والحيوان أو الحيوانات فيما بينها، بل شمل كذلك النبات والطبيعة إلى درجة أن نظرة الإنسان وعاداته تتغير تجاه المألوف والشائع. فمسلوج الكلخ والدفلى التي تحتوي على مرارة قل نظيرها، تصير حلوة المذاق لكل من أعد نفسه لهذا المجتمع الذي نادى به المتصوفة[6]. بل إن إحدى الكرامات تذكر أن النخيلات المنتشرة ببحيرات الرقائق بمراكش شاركت في جنازة أحد الأولياء . ورغم ما تحمل هذه الكرامة من مبالغة، فإنها تعكس نظرة الأولياء وطموحهم في خلق مجتمع تتعايش فيه كل الكائنات الحية. لكن ما هي المثبطات التي تحول دون بناء هذا المجتمع في نظرهم؟

إن إلقاء نظرة على الحكايات الكرامية تثبت أنهم أرجعوا سبب ذلك إلى المال، لذلك صبوا عليه جام غضبهم، فوصفوه أحياناً «بأوساخ الناس»[8] واحياناً أخرى «بالشياطين»[9] ورفضوا امتلاكه.

(١) التميمي: م.س. ص ٣٢ ـ ٣٣.
(٢) ابن الزيات: م.س. ص ٢٥٣، ترجمة ابو صالح محمد بن عمر.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٢، ترجمة ٥١.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣١.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢١٧.
(٦) العزفي: م.س. ص ١١٤.
(٧) ابن الزيات: م.س. ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣، ترجمة ٩٦.
(٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٧، ترجمة ٩٩.
(٩) المصدر نفسه، ص ١١١، ترجمة ابو محمد عبد السلام التونسي.

فالمتصوف أبو بكر يحيى بن محمد اقام مدة «لم يعقد على دينار ولا درهم»[1]. ويصور ابن الزيات[2]، وغيره[3] موقف المتصوفة من المال في رواية بالغة الدلالة وردت في ترجمة الشيخ ابي مدين شعيب. فيذكر ان بعض الحيوانات الفت صحبته في خلوته. غير أنها انكرته في احد الأيام بسبب دراهم توفرت لديه. ومعلوم أن الولي ابن حرزهم رفض حقه من ميراث ابيه، وتنزه عنه بعد أن شغله عن الصلاة والعبادة[4]. وبصفة عامة، فإن المتصوفة نبذوا المادة واعتبروها أساس الصراعات الاجتماعية[5].

ومقابل ذلك صور الفكر الكرامي المال الخاص بعالم الأولياء فسماها «بالدراهم الطرية». ذكر الصومعي في هذا المعنى أن رجلاً اتى بدراهم إلى المتصوف أبي عبد الله التاودي، فرفض هذا الأخير قبولها. فلما الح عليه رفع الولي سليخة كان يجلس عليها «فرأى دراهم طرية.. وعلم أنه غني بالله لا بدراهم بني آدم» [6]. فالمال في المجتمع الذي تصوره المتصوفة مال الله الذي لا يفنى، وليس المال الملطخ بالحرام والابتزاز.

غير أن هذا المال يجب أن يسخَّر في خدمة الفقراء ومواساة المحتاجين. ذكر ابن الزيات أن رجلاً مستضعفاً جاء إلى أحد الأولياء، وشكا له عدم قدرته على شراء أضحية العيد «فمد هذا الأخير يده، وقبض في الهواء، ومده بدراهم طرية جديدة»[7].

وشكل هاجس الصدقة والإحسان موضوعاً جوهرياً في كرامات الأولياء. ولدينا نصوص ضافية تصب كلها في وجوب أخذ أموال الأغنياء والتصدق بها على المستضعفين، وعدم امتلاك «الفائض» أو ما يزيد عن الحاجة[8]. مما يدل على أن المجتمع الذي كان المتصوفة يطمحون إلى بنائه، مجتمع ينعدم فيه الفقر، وتسود فيه العدالة الاجتماعية.

---

(1) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.
(2) المصدر نفسه، ص ٣٢٣.
(3) ابن صعد: م.س. ص ١٨١ ـ ١٨٢ ـ التنبكتي: م.س. ص ١٢٧.

(4) التنبكتي: م.س. ص ١٩٨ ـ ابن الزيات: م.س. ص ١٧٠ ترجمة ٥١.
(5) ورد في ترجمة المتصوف ابي عبد الله التاودي ما يلي: «حدثني أبو علي حسن بن محمد بن الفتح الفافقي الصواف قال: سمعت الشيخ أبا مدين شعيب بن الحسين الأنصاري يقول: زار أبا عبد الله التاودي رجلان فأبصرا بين يديه هرين صغيرين قد جعل كل واحد منهما راسه على الآخر. فقال هكذا ينبغي أن تكون أخوة بني أدم. فمضغ أبو عبد الله خبزاً ورماه إليهما فوثبَ كل واحد منهما على الآخر. فقال لهما: هكذا كانت اخوة بني أدم حتى دخلت بينهما الدنيا. فلما دخلت بينهم افسدت أخوّتهم». انظر ابن الزيات: م.س. ص ٢٧٢، ترجمة ١٢٠.

(6) المعزى... م.س. ورقة ١٠٢ أ.
(7) التشوف... م.س. ص ١٣١، ترجمة ٢٣.
(8) ذكر ابن الزيات أن رجلاً كان يملك درهماً، فذهب إلى السوق للإنفاق. فقابله احد المتسولين. فهم بإعطائه قيراطاً وإنفاق القيراط الآخر. غير انه رده إلى جيبه فرآه احد الصالحين وعرف «بقلبه» انه امتنع عن الصدقة. فأمره بدفع القيراط إلى المتسول. انظر. م.س. ص ٢٨٨، ترجمة ١٣٠.

وفي الوقت نفسه حاول هؤلاء التخفيف عن الفقراء بالتمنيات والرؤى والأحلام[1]، وإبراز عدم جدوى الطعام والترف بواسطة مجموعة من الحكايات التي تمجد الفقر وتقهر النفس وتستسيغ الموت[2]. كما وظفوا كراماتهم لانتقاد السياسة الجبائية الجائرة سواء في المدن أو البوادي والدفاع عن مصالح الفقراء الذين أثقل كاهلهم بها. وفي هذا الصدد ذكر ابن الطواح أن الولي أبا مدين شعيب «كان يخدم الجن ويسلطهم على الظلمة بالبوادي، فلا يزال الضعفاء ينتصفون ببركته»[3]. كما وظفوها لمناهضة الجور والاعتداء على حقوق الغير، والأيتام على الخصوص، عبر أحلام ورؤيات تقنع الظالم برد الحق إلى صاحبه[4].

أما موقف المتصوفة من الجانب الأخلاقي فيبرز كذلك من خلال الكرامات الصوفية. وحسبنا أن هذه الأخيرة جاءت انعكاساً لحقبة تردت فيها السلوكات الأخلاقية، وانعدمت فيها القيم والمبادىء، واستشرى فيها الفساد والميوعة، فعبرت برموزها الخاصة عن إدانتها لهذا التردي، مستعملة عنصر «المكاشفات» أو «الرؤية بالقلب». فالولي له من القدرة ما يجعله قادراً على استكشاف أسرار الناس، والوقوف على فضائحهم الأخلاقية التي يصرون على كتمانها. فمن الكرامات المشهورة التي انفرد بها الولي أبو يعزى، قدرته على الاطلاع على أحوال الوافدين عليه. فقد فضح أحد مريديه بأنه زنى مع زوجة أخيه الغائب[5]. كما كشف خيانة رجل آخر واعتداءه على إحدى الأمانات[6]. وكشف لآخر بأنه تارك للصلاة[7]، إلى غير ذلك من المكاشفات التي تترجم دعوة صريحة للتحلي بالمثل العليا والشمائل الحسنة، وتعرب عن التذمر من مجتمع نخره الفساد الأخلاقي دون أن يجد سلطة حازمة تضع حداً لاستشراء الميوعة والمنكرات.

نستخلص مما سبق أن الكرامة الصوفية عبرت عن موقف التيار الصوفي المسالم، وخطته لبناء مجتمع جديد تسوده العدالة الاجتماعية، وتنتفي فيه أساليب الاستغلال والعدوانية والظلم والجور، وأبانت أن الأولياء ـ وحدهم دون غيرهم ـ مؤهلون لقيادة الدولة والمجتمع. وعلى الرغم من أهمية المواقف التي تبناها هذا التيار الصوفي يمكن أن نخرج بخصوصها بالملاحظات التالية:

١ ـ إن البديل الذي طرحه هذا التيار الصوفي لم يرقَ إلى مستوى طرح حل شمولي وجذري

---

(١) ورد في إحدى الكرامات أن رجلاً لم يأكل اللحم مدة طويلة فرفع صوته بالدعاء، فإذا برجل يقرع باب داره ومعه شاة سمينة، انظر التشوف.. م.س. ص ٣٠١. وهناك رجل آخر عسر عليه في عام مجاعة العثور على قرص شعير فرأى في المنام أنه أوتي بقصعة من ثريد، فأكل حتى شبع، وفي الصباح وجد نفسه متخماً، انظر التميمي: م.س. ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٢) يلاحظ في كثير من الكرامات أن المتصوفة كانوا يحبذون الموت ويستسهلونه ويعتبرون أن الحياة الدنيا ما هي إلا معبر نحو الحياة الأخروية التي هي حياة الخلود الحقيقية، لذلك كان الكثير منهم يموت وهو يبتسم، بل إن بعضهم رفض تناول الدواء زهداً في الموت. انظر العبدوني: م.س. ص ٣٩٧.

(٣) سبك المقال لفك العقال (مخ) م.س. ص ٢٨.

(٤) العزفي: م.س. ص ١١٣ ـ ابن الزيات: م.س. ص ٢٣٩.

(٥) ابن الزيات: م.س. ص ٢١٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٧) ابن القاضي: م.س. ق ٢ ص ٥٦٠، ترجمة يعلى أبو جبل ـ الكتاني: **زهرة الآس**.. (مخ) م ١ ص ٥٠٤.

للأزمة، بل طرح حلولاً انفرادية ومؤقتة[1].

٢ ـ تميّز هذا البديل بروحه الانهزامية، فهو يمجد الفقر، ويقهر النفس، ويحقق الرغبات بالتمنيات، ويستسيغ الموت، وكلها حلول تبرز عجز المتصوفة عن مجابهة الأزمة بالطرق الممكنة للانتصار عليها.

٣ ـ هناك إرجاء لمحاكمة السلطة المرابطية المسؤولة عن الأوضاع. صحيح أن الكرامة كانت تبرز رغبة المتصوف في ترشيد السلطة أو تحريرها عن طريق استقطابها إلى عالم التصوف. لكن ذلك كان «يسكّن» الوضع اكثر مما يعمل على تغييره، ويلغي مسؤولية السلطة في تكريس الأزمة.

٤ ـ اعتمد هذا التيار في مناهضته للجور والظلم بالدعاء والنزعة الاتكالية وإرجاع الأمر إلى الله، وهي مناهضة لا تقوم على العقل ولا على الثورة لتغيير الواقع.

٥ ـ تميّز البديل الذي طرحه المتصوفة عبر كراماتهم بالتطرف المثالي، فهم يريدون أن يقيموا مجتمعاً جديداً ويدمروا المجتمع القديم، ويلغوا المادة نهائياً، ويقيموا علاقات جديدة لا تسودها العدوانية والصراع: إنه بديل يقفز فوق الواقع ويسبح في المثاليات.

٦ ـ في الوقت الذي دعا المتصوفة إلى بعث مجتمع جديد، فإنهم لم يلغوا السلطة، بل كرسوا وجودها بعدم تحميلها المسؤولية كاملة، فحملوها للولاة وعمال الأقاليم، مما شكل تناقضاً واضحاً في فكرهم الرامي إلى تغيير المجتمع برمته.

إن البنية الأساسية في الحلول التي طرحوها ذات طبيعة وجدانية. أما دور العقل فيكاد ينعدم، والبديل الذي قدموه ذو وظيفة تصريفية، ينفس ويفرج عن المكبوتات ولكنه لا يعطي حلاً مقنعاً وجذرياً.

حصيلة القول أن التيار الصوفي الذي اعتمد على الكرامات كأسلوب للنقد، كانت له مواقف من أزمة المجتمع وقضاياه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية، وهي مواقف تمّ الكشف عنها من خلال الكرامات التي وظفت من قبل المتصوفة لمناهضة الأوضاع. غير أن البديل الذي طرحوه اتسم بجنوحه نحو المثالية، والتناقض والحلول الانهزامية، ولكنه مع ذلك أثر في موقف السلطة المرابطية منهم، وهو ما سنفصله الآن.

رابعاً: موقف السلطة من المتصوفة

إذا جرّدنا الكرامات الصوفية من عناصرها المثالية، وطعّمناها بالنصوص الواردة في كتب السير والتراجم، يتضح أن المتصوفة لم يكونوا يحلّقون في سماء الخيال. بل إن السلطة المرابطية وَعَت ـ بإيعاز من الفقهاء ـ بخطورة ما يطرحون في كراماتهم من مواقف مناهضة لها، لذلك

(١) مما يدل على ذلك ما ورد في إحدى الكرامات من ان احد عمال علي بن يوسف طالب الناس بما لا يستحقون من المغارم فدعا عليه احد الأولياء فجاء كتاب الأمير المرابطي بعزله، ولم يؤد الناس الخراج في تلك السنة. ويتضح من ذلك أن العزل كان حلاً انفرادياً لا يهم سوى شخص واحد. كما أن الحل بالنسبة للضرائب لم يشمل سوى سنة واحدة دون السنوات الأخرى. انظر ابن الزيات، م.س. ص ١٥١، ترجمة ٣٦.

استأسدت في التصدي لهم عن طريق المراقبة الصارمة والتشدد الذي وصل أحياناً إلى الاعتقال والسجن. لكنها حين شعرت بالفشل في مواجهتهم، نهجت سياسةَ التقارب معهم. وبناء على ذلك اتخذت علاقة الطرفين شكلين متناقضين:

١ ـ **علاقة توتّر**:تؤكد النصوص نفور معظم المتصوفة من الأمراء المرابطين، ورفضهم سياسة التقارب معهم. فالمتصوف أبو بكر بن يحيى بن محمد «لم يمش بقدمه في مظلمة ولا إلى باب سلطان»[(١)]. وعرف أحمد بن يوسف بن السليم المعافري بمباعدته للأمراء والمترفين[(٢)]. وفي الوقت ذاته كان أبو عبد الله المجاهد «مباعداً للملوك مع شدة رغبتهم فيه، منافراً لهم لا يقبل منهم قليلاً ولا كثيراً»[(٣)]. ورفض ابن العريف عروض الأمير علي بن يوسف وهباته[(٤)]. وفي الاتجاه نفسه نصح المتصوف أبو محمد عبد العزيز التونسي تلامذته بالابتعاد عن تقلد وظائف الدولة، حتى لا يكون بتدريسهم «كبائع السلاح من اللصوص». ومقابل ذلك دعاهم إلى الاعتناء بدراسة رعاية المحاسبي، ونحو ذلك من علوم التصوف[(٥)].

وتبرز بعض الروايات ما اعترى بعض المتصوفة من ندم نتيجة تقربهم من السلطة المرابطية، فقد أثر عن المتصوف أبي محمد بن الأمان (ت ٥٤٠ هـ) قوله: «كانت لي أحوال فقدتها من يوم اجتماعي بالسلطان وحديثي معه»[(٦)]. كما أن متصوفاً آخر «تمنى لقاء ربه وهو لا يحاسبه على كذبة إلا كذبة أكرهه السلطان عليها»[(٧)].

ولا تعوزنا النصوص التي تثبت تحدي بعض المتصوفة للأمراء المرابطين في شكل مباشر. فقد انتقد أحدهم تميم بن يوسف بن تاشفين علناً في جامع تلمسان على مال استسلفه من أحباس هذا الجامع، واستنكر أن يرده من «ماله الخبيث»[(٨)]. وفي السياق نفسه كتب أبو يعزى إلى وال جائر بضع كلمات يهدده فيها ويعده بالهلاك إذا لم تجد التوبة إلى قلبه سبيلاً[(٩)].

لذلك بات بديهياً أن يتعرضوا للقمع والاضطهاد والملاحقة. وحسبنا أن أبا الفضل بن النحوي «طُلب فخاف على نفسه فاختفى في جنة له، وبقي بها إلى أن أشرف على الموت من شدة الجوع»[(١٠)]، ومنع من التدريس في مسجد من مساجد سجلماسة[(١١)]كما تعرض أبو لقمان بن يعقوب الأسود للضرب والتنكيل[(١٢)].وبالمثل أبعد أبو يعزى عن حومة البليدة بفاس بحجة أن أهل البدع يجتمعون

---

(١) ابن الزيات: م.س. ص ٢٩٧.
(٢) ابن صعد: م.س. ص ٥٥ ـ ٥٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٧.
(٤) العبدوني: م.س. ص ٢٩٣.
(٥) ابن الزيات: م.س. ص ٩٢ ـ ٩٣.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
(٧) المصدر نفسه، ص ١٥٤.
(٨) المصدر نفسه، ص ١١١.
(٩) الصومعي: م.س. ورقة ٦٨ ب.
(١٠) ابن الزيات: م.س. ص ١٥٤.
(١١) ابن مريم: م.س. ص ٣٠١.
(١٢) ابن الزيات: م.س. ص ٢٣٢.

اليه[1].

يضاف إلى ذلك ما قامت به السلطة المرابطية من مراقبة صارمة على كل من اشتبه في أمره من المتصوفة، فصارت تلتقط انفاسهم، وتمنع وصول الرسائل والخطابات إليهم أو تستدعيهم لاختبار أحوالهم. وفي هذا الصدد تجمع المصادر على استدعاء علي بن يوسف لابن العريف إلى مراكش بتدبير من قاضي المرية ابن الأسود الذي «خوفه من حاله»، فأرسل مقيداً نحو العاصمة قبل أن تبرأ ساحته وهو في سبتة[2]. لكنه تعرض لاغتيال شنيع عندما وصل إلى مراكش من طرف قاضي المرية المذكور[3]، مما يعكس حدة صراع الفقهاء مع المتصوفة، وإن كانت بعض النصوص تجعل وفاته في سبتة[4].

ولم يقتصر اضطهاد السلطة المرابطية للمتصوفة على هذا الحد، بل زجت بهم في السجون، ونذكر من بين الذين تم إلقاء القبض عليهم أبا الحسن علي بن حرزهم الذي سجن في فاس[5]، كما تم سجن أبي عبد الله محمد بن عمر الأصم وأبي عبد الله الدقاق مع مجموعة من المريدين[6]، وكذلك أبي عبد الله أحمد بن وشون[7] .

ومن المتصوفة الذين امتحنوا بالسجن كذلك ابن برجان بسبب آرائه التصوفية وتأويلاته للنصوص القرآنية حتى لقي حتفه إثر هذه المحنة[8] فأمر علي بن يوسف أن يطرح على المزبلة ولا يصلى عليه[9]. ولا يستبعد أن تكون مطالبته بالإمامة وراء هذا المصير المشؤوم كما أكد بعض الباحثين[10].

وطالت عمليات الاعتقال كذلك محمد بن الحسين المعروف بالميورقي الذي يقول عنه ابن الابار: «وامتحن بالقبض عليه مع أبي الحكم بن برجان وأبي العباس بن العريف، وتخلص دونهما، فقصد المشرق ثانية وأقام بمدينة بجاية برهة في هربه من المغرب»[11]وبالمثل تعرض كل من محمد بن أحمد نمارة الحجري ومحمد بن خلف اللخمي للسجن. وقد صنف هذا الأخير وهو رهن الاعتقال

---

(١) ابن الأحمر: **بيوتات فاس الكبرى**، م.س. ص ٦٦.

(٢) ابن بشكوال: م.س. ج ١ ص ٨٣ ـ ابن خلكان: م.س. ج ١، ص ١٦٩ ـ العبدوني: م.س. ص ٢٩٣ ـ ابن المؤقت: م.س. ص ٥٨.

(٣) ابن بشكوال: م.س. ج ١ ص ٨٣ ـ ابن خلكان: م.س. ج ١، ص ١٦٩ ـ ابن الزيات: م.س. ص ١١٩.

(٤) ابن الابار: **المعجم**... ص ٢٠.
Lagardère, La Tariqa... p.163.

(٥) الصومعي: م.س. ورقة ٦٢ (من الوجهين) ـ الشراط: م.س. ورقة ١٦ أ ـ ابن الزيات: م.س. ص ١٧٢.

(٦) مؤلف مجهول: **كتاب في تراجم الأولياء**، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤ـ ابن صعد: م.س. ص ١٢٦ ـ ابن الزيات: م.س. ص ١٥٥.

(٧) الجزنائي: م.س. ص ٩٧.

(٨) ابن الزبير: **صلة الصلة**... ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٩) ابن القاضي: م.س. ج ٢ ص ٤٦٩.

(١٠) Nwiya, Notes sur quelques fragments inedits de la correspondance d'ibn Al Arif avec Ibn Barrajan, p.218. Hes. 1956. TXLVI. 1e et 2e tri.

(١١) **المعجم**.. ص ١٣٩ ـ **التكملة**..ج ١ ص ٤٤٠ ـ ابن إبراهيم: م.س. ج ٣ ص ٤ ـ ٥.

مجموعاً في التصوف فرغ من تأليفه سنة ٥٢٩ هـ/ ١١٣٤ م[(١)].

وثمة رسالة كتبها ابن العريف إلى أبي الحسن سيد المالقي الذي زج به في السجن تضمنت خاتمتها ما ينم عن إرادة المتصوفة وصبرهم، وتحملهم أهوال السجن[(٢)].

كما غرب أبو عبد الله الشبوقي عن الأندلس واعتقل بمراكش[(٣)]. ولم تسلم حتى النساء من القمع والمطاردة، إذ تكشف إحدى رسائل ابن العريف أن رجال الشرطة أمعنوا في تعذيب امرأة لإجبارها على ذكر أسماء بعض المتصوفة، فلما يئسوا منها فقأوا عينيها[(٤)].

وحسبما ينقل الشراط[(٥)]، كاد أبو عبد الله الدقاق أن يقتل مع جماعة من أهل سجلماسة لولا أن أحد أشياخ قبائل فاس تشفع له.

ولتبرير قمعها، حاولت السلطة المرابطية وضع المتصوفة خارج الشرع عن طريق اتهامهم بالخروج عن السنّة والقول بالتأويل، فعندما أشخص ابن برجان إلى مراكش «سئل عن مسائل عيبت عليه، فأخرجها على ما تحتمله من التأويل، فانفصل عما ألزمه من النقد» [(٦)]. كما حاولت ضرب الاتجاه الصوفي الغزالي بتفجيره داخلياً عن طريق الادعاء أن كتاب الإحياء يحتوي على مسائل منافية للسنّة. واستعانت في ذلك بالفقهاء الذين اتخذوا موقفاً عدائياً تجاه المتصوفة. وإذا كانت العوامل المذهبية تظهر كأساس في الصراع بين الفقهاء والمتصوفة حيث اختص الفقهاء بالفتيا والأحكام العامة في العبادات والمعاملات، في الوقت الذي تميز المتصوفة بالمجاهدة ومحاسبة النفس والكلام في الأذواق[(٧)]، فإن ذلك لم يكن سوى غطاء للصراع الاجتماعي بين فئة ثرية وأخرى تدعو إلى الزهد والتقشف. وعلى كل حال، ظهر الموقف العدائي للفقهاء واضحاً في تأليب السلطة المرابطية عليهم، وتنظيم الدسائس والمؤامرات، فهم الذين ألبوا علي بن يوسف على كل من ابن العريف والميورقي وابن برجان[(٨)]. كما تجمع المصادر على حسد القاضي ابن أسود لابن العريف وتدبير مؤامرة اغتياله[(٩)]. ورغم سياسة الود والمجاملة التي نهجها أبو يعزى تجاه الفقهاء[(١٠)] فإنهم وجدوا فرصة لتلطيخ سمعته حين اتهموه بأنه يلمس جسد النساء اللائي يأتين عنده قصد الاستشفاء[(١١)] لذلك كان من الطبيعي أن يصف أحد المتصوفة كل الفقهاء الذين تقلدوا الخطط والعمالات

---

(١) ابن عبد الملك: م.س. ج ٦ ص ١٧.

(٢) ابن العريف: مفتاح السعادة ص ١٥٨. ومما جاء في هذه الخاتمة: «فسم الله إن كان سجناً سراحك، وتكفل لك وللحق إنك تكفل العناية، بكم صلاجك بطوله والسلام المعاذ على جميعهم ورحمة الله وبركاته».

(٣) ابن عبد الملك: م.س. ج ٦ ص ١٨١، ترجمة ٤٩٨.

(٤) ابن العريف: م.س. ورقة ٥٢ أ.

(٥) الروض العاطر الأنفاس م.س. ورقة ١٦١ ب.

(٦) ابن الزبير: م.س. ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٧) ابن خلدون: المقدمة ج ٣ ص ١٠٦٥.

(٨) ابن الابار: المعجم... ص ١٩.

(٩) التنبكتي: م.س. ص ٥٨ ـ ٥٩ ـ ابن الزيات: م.س. ص ١١٩ ـ ١٢٠ ـ ابن إبراهيم: ترجمة ابي العباس بن عطاء الله الصنهاجي (مخ) ورقة ١ ب و ٣ أ.

(٩) ابن قنفد: م.س. ص ٣٣، ويذكر أن الفقهاء كانوا يزورون أبا يعزى، فإذا راهم يلحس اقدامهم، ويقول لهم: «مرحباً بموالينا، مرحباً بمصابيح الدنيا».

(١٠) الصومعي: م.س. ورقة ٥٨.

«باللصوص»(١)، وأن يشتد الصراع بين الجانبين رغم تعاطف بعض الفقهاء التقاة مع المتصوفة(٢).

ويبدو أن عجز السلطة المرابطية بمساعدة الفقهاء في إطفاء جمرة التيار الصوفي جعلها تنتقل من أسلوب المواجهة إلى أسلوب الاحتواء، وهو الشكل الثاني من أشكال علاقة السلطة بالمتصوفة.

٢ ـ أسلوب الاحتواء:إن عدم قدرة السلطة المرابطية على الاستمرار في أسلوب المواجهة مع المتصوفة لما يتطلبه ذلك من طاقات كبيرة لهزم نفوذهم الروحي في الوقت الذي بدأت موارد بيت المال تشح، جعلها تلجأ إلى استراتيجية جديدة تعتمد على المهادنة والاحتواء، وذلك عن طريق التقرب إلى بعض شيوخ التصوف، ومحاولة استقطابهم لخلق فجوة بين الشيخ ومريديه.

تجلت هذه المحاولات في سياسة التقارب التي نهجها بعض الأمراء المرابطين تجاه المتصوفة. ومحاولة التودد والتزلف إليهم، أو الادعاء باقتناعهم بمبادىء التصوف. فقد ذكر أن الأمير مزدلي بن تلكان توجه بنفسه إلى أبي محمد عبد السلام التونسي للتبرك به(٣)، وهو حدث حاول فور Faure(٤) أن يفسره بغريزة الاحترام، وخوف الأمراء من رجال التصوف، بل رأى فيه نموذجاً مشابهاً لزيارة الأمبراطور أوطون لبعض القسيسين وإعجابه بهم. لكن الواقع يكشف أنه لم يكن سوى صورة لسياسة الاحتواء. فالنص لا يبين أن الأمير المرابطي اقتنع فعلاً بطروحات الأولياء أو دخل طريقة التصوف، وبالمثل ورد في ترجمة غالب بن عبد الرحمن بن عطية المحاربي أنه لما عاد من المشرق ونزل بغرناطة، استقبله أكابر الدولة والفقهاء والوزراء «مغتنمين بركة دعائه»(٥).

وللغاية نفسها، اتبعت السلطة المرابطية أسلوب الإغداق والإنعام بالأموال على بعض المتصوفة، فقد زار علي بن يوسف كلاً من عبد الجليل بن ويحلان وابيمحمد عبد الله المليحي بأغمات «وبعث إلى كل واحد منهما بألف دينار»(٦). كما أنه أكرم ابن العريف «وسأله عن حوائجه» لولا أن نفسه تنزهت عن ذلك(٧).

بيد أن أهم نموذج لاستراتيجية الاحتواء التي تبنتها السلطة المرابطية تجاه المتصوفة تجلت في تلك التجربة التي نجحت مع آل أمغار بعين تيط بأزمور، فقد منح المرابطون شيوخ هذه الأسرة ظهائر التوقير والاحترام. ولدينا ظهير بعثه علي بن يوسف إلى أبي عبد الله محمد بن الشيخ أمغار مؤرخ بربيع الآخر سنة ٥٢٧ هـ/ ١١٣٢ م يلتمس فيه دعاءه وبركته(٨).

---

(١) ابن بشكوال: م.س. ج ١ ص ٣٥٨، ترجمة ابو محمد عبد العزيز التونسي.
(٢) انظر ما ذكره ابن عبد الملك عن الفقيه عتيق بن عيسى بن احمد: م.س. ج ٥، ق ١ ص ١٢٧.
(٣) ابن قنفد: م.س. ص ١٠٨ ـ ابن الزيات: م.س. ص ١١٠ ـ ١١١ ـ المازوني: م.س. ص ٢٢٣.
(٤) **Le Tasawwuf et l'ècole ascetique Marocaine du 11è. 12é et 13è S. p.126 - 127.**
(٥) ابن صعد: م.س. ص ١٥٢.
(٦) ابن الزيات: م.س. ص ١٤٥ ـ ١٤٦.
(٧) التنبكتي: م.س. ص ٥٨ ـ ٥٩.
(٨) مما جاء في هذا الظهير: «من حضرة مراكش حرسها الله عقب ربيع الآخر سنة سبع وعشرين وخمسمائة، وقد علم ما أنت عليه من الخير والدين والجري في احوالك وعلى نهج الصالح المستبين، فاعتقدناك في الأولياء ورتبناك في أهل الذكاء، وخاطبناك نادبين لك إلى اختصاصنا بخالص الدعاء». انظر بهجة الناظرين.. (مخ) ص ٣١. وانظر النص كاملاً في الملحق رقم (٣) في آخر الكتاب. ويبدو ان صاحب مفاخر البربر قد اطلع على النسخة الأصلية من هذا الظهير. انظر: مفاخر البربر م.س. ص ٧٤ ـ ٧٥.

ومن خلال ملاحظة تاريخ هذا الظهير، يتبين أن هذه السنة عرفت ذروة التصوف. كما أنها شكلت بداية الانحدار الحقيقي للدولة المرابطية التي بدات خزائنها تفرغ، ومنيت بأول هزيمة ضد الموحدين، لذلك حاول علي بن يوسف أن يتبنى بعض المتصوفة ويكسبهم إلى جانبه.

لم يكن من قبيل الصدفة إذن أن يتحول علي بن يوسف من سياسة التباعد مع آل أمغار بسبب موقفهم من كتاب الإحياء وعدم موافقتهم على إحراقه[1] إلى سياسة التقارب معهم. ولا غرو فقد أصبح الأمير المرابطي يستشير شيخهم عبد الله أمغار في أمهات أمور الدولة، وعلى الخصوص بناء سور مراكش[2]. بل إن هذا الأخير منحه قدراً من ماله الحلال لجعله في صندوق إنفاق البنيان[3]، وهو موقف يعكس مساندة واضحة لدولة المرابطين.ومما يعزز هذا القول، الموقف الثابت الذي وقفه آل أمغار مع ا لملثمين ضد أعدائهم الموحدين إذ كانوا من بين المجموعات الصنهاجية التي وقفت معهم في خندق واحد[4]. لذلك حظي عبد الله بن أمغار بوزن كبير، ومكانة مرموقة لدى المرابطين[5]. وهو ما يفسر قول الأمير علي بن يوسف «فاعلموا أن الشيخ أمغار هو شيخ كل من وصل إليه، ولم يصل من معاصريه، وشيخ المشايخ من الإسكندرية إلى سوس الأقصى»[6].

ومن مظاهر سياسة الاحتواء ما ذكره الأزموري[7] عن علي بن يوسف الذي أمر أن يجتمع عنده بمراكش صلحاء المغرب والأندلس «فاجتمع عنده في الوقت المعين كل من اشتهر فضله وصلاحه في ذلك العصر».

حصيلة القول ان موقف السلطة المرابطية تجاه المتصوفة تميّز بالتوتر واستعمال الشدة التي وصلت إلى حد الزج بهم في السجون، بينما تحولت في نهاية المرحلة المدروسة إلى محاولة احتوائهم بعد أن عجزت عن كسر شوكتهم. وتكشف محاولة الاحتواء هذه عن الوزن الكبير الذي تمتع به الأولياء والمتصوفة داخل المجتمع، وتأثيرهم القوي في مختلف شرائحه.

خامساً: دور المتصوفة في المجتمع

لا جدال في أن استناد المتصوفة على الكرامة الصوفية، مع ما لهذه الأخيرة من وظيفة نفسية على قطاع عريض من الشرائح الاجتماعية، جعلهم يلعبون أدواراً هامة داخل المجتمع، وعلى الخصوص في الميدان الاجتماعي والاقتصادي، لأن الفرد في أي مجتمع من المجتمعات تتعاقب عليه حالات يشعر فيها بالخوف من البشر (سلطة سياسية، لصوص...) أو من الطبيعة (فقر، مرض،

---

(١) ذلك ما يؤكده عدم حضور عبد الله أمغار في الاجتماع الذي دعا إليه علي بن يوسف لكافة صلحاء المغرب. انظر: بهجة الناظرين م.س. ورقة ١٦ ب، وانظر كذلك بحث الأستاذ المازوني لنيل دبلوم الدراسات العليا: آل أمغار في تيط وتامصلوحت (بحث مرقون) ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٢) الأزموري: المصدر نفسه والصفحة نفسها ـ عباس بن إبراهيم: م.س. ج ١ ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٤) الشيخلي: «آل أمغار: دراسة في تركيب وبناء المجتمع العربي الصنهاجي، في مدينة ازمور في القرن الخامس هـ». مجلة البحث العلمي عدد ٣٣ س ١٨ نوفمبر ١٩٨٢ ص ١٧٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٦) الأزموري: م.س. ورقة ١٧ أ.

(٧) المصدر نفسه، ورقة ١٦ ب.

كوارث، جفاف، مجاعات...) أو يعجز عن تحقيق رغباته (إنجاب أطفال، افتداء أسير...) فيكون اللجوء إلى الولي السبيل الأوحد لتحقيق مسعاه[1].

وتعكس نصوص الحقبة المرابطية صحة هذه القاعدة، إذ تكشف أن الأولياء قاموا بدور اجتماعي لا يمكن إنكاره، فقد كان العوام يلجأون إليهم كلما حاق بهم مكروه، أو كارثة طبيعية كالقحط والجفاف والمجاعات. في هذا السياق، ورد في ترجمة يعلى ابي جبل أن قحطاً ضرب مدينة فاس في أحد الأعوام، فبعث اهاليها رسولاً إليه نيابة عنهم في التماس دعواته لهم بنزول المطر «فما رجع الرجل حتى غيمت السماء وغيث الناس»[2]. كما أن اهل تلمسان استسقوا بأبي زكريا بن يوغان الصنهاجي فسقوا[3]. وبالمثل طلبت الرعية في مدينة داي من الولي أبي زكريا بن محمد الجراوي أن يصلي بهم صلاة الاستسقاء فسقط المطر[4]. وشهدت فاس جفافاً آخر في بعض السنوات، فاستغاث أهلها بأبي يعزى وقصدوه في المسجد الذي كان يقيم به «فأخذ في البكاء والتضرع إلى أن غيمت السماء وهملت بالأمطار»[5]. وثمة نصوص ضافية أخرى حول دور الأولياء في الاستسقاء[6].

إلى جانب ذلك، لعبوا دوراً هاماً إبان المجاعات. فخلال مجاعة اجتاحت مراكش، جمع أحد المتصوفة الفقراء بجامع علي بن يوسف «فأخرج قمحاً وسمناً كان عنده ففرقه عليهم حتى لم يبق منه شيء»[7]. كما أن متصوفاً آخر حشد عدداً من المحتاجين في مجاعة سنة ٥٣٥ هـ/ ١١٤٠ م «فكان يقوم بمؤنتهم، وينفق عليهم ما يصطاده من الحوت وغيره إلى أن أخصب الناس»[8]. واضطرت امرأة لبيع منزلها إلى أحد الأولياء بثمن زهيد لتقاوم أهوال مجاعة حلت بالمنطقة التي تقيم فيها، فدفع إليها هذا الأخير الثمن. غير أنه رد إليها فيما بعد منزلها، وطمأنها بأن المال الذي قبضه إنما بعثه لها لتسد به رمقها في تلك المجاعة[9].

ولا تعوزنا الأدلة حول المحاولات التي قام بها المتصوفة للتخفيف من الضرائب التي أثقلت كاهل العوام. فقد بلغ إلى علم أحدهم أن عاملاً من عمال علي بن يوسف طالب الناس بمغارم غير شرعية، فدعا عليه. ولم تمض إلا أيام يسيرة حتى جاء كتاب الأمير بعزله «فلم يؤدوا في ذلك العام شيئاً»[10].

---

(١) جلاب: الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب، اطروحة دكتوراه (مرقونة) ج ١ ص ١٤٢ ـ Farhat, op. cit., p. 42.
(٢) ابن الزيات: م.س. ص ١٠٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٤.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٨.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢١٨ ـ ابن قنفذ: م.س. ص ٢٣ ـ الصومعي: م.س. ورقة ٦٣ (من الوجهين) ـ ابن صعد: م.س. ص ١٩٥.
(٦) انظر: م.س. ص ٢٥٥ ـ ابن قنفذ: م.س. ص ٨ ـ ابن القاضي ج ١، ص ١٨.
(٧) المازوني: م.س. ص ٢٢٧ ـ ابن الزيات: م.س. ص ٢٤٦، ترجمة ٩٩.
(٨) ابن الزيات: م.س. ص ١٨٣، ترجمة ٥٩.
(٩) المصدر نفسه، ص ١٥٣، ترجمة ٣٨.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١٥١، ترجمة ٣٥.

ولم يدخر الأولياء وسعاً في إعانة المحتاجين ومد يد العون للفقراء بواسطة الإحسان لهم، وبذل الموسرين منهم كل ما ملكت أيديهم. فأبو العباس أحمد بن محمد بن يوسف من أهل سلا «كان ذا مال فتصدق بجميعه»[١]. واستغل أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلبي ما بعثه إليه علي بن يوسف من أموال «فلم يخرج إلى اغمات من مراكش حتى فرقه على المساكين»[٢]. وكان متصوف آخر يجمع ما يلفظه البحر من مباح الطعام فيبيعه ويشتري بثمنه خبزاً، ويمسك خبزتين، ويتصدق بالباقي على المساكين[٣].

وأثناء اشتغاله بالرعي، كان أبو يعزى يقبض من أرباب المواشي رغيفين في كل يوم، فيمسك رغيفاً واحداً ويتصدق بالثاني على رجل منقطع في المسجد. وبعد ذلك انقطع رجل آخر، فآثره على نفسه بالرغيف الثاني فصار يأكل ما تنبته الأرض[٤]. اما ابو عمران موسى بن إسحاق المعلم «فما جاءه قط مسكين وعنده ما يعطيه إلا أعطاه، فإن لم يكن معه شيء قام معه إلى السوق يمشي على الناس ويسألهم له»[٥]. بل إن أبا إبراهيم إسحق بن محمد الهزرجي «كان يجرد أولاده من ثيابهم ويعطيها لأولاد الفقراء»[٦]. وبالمثل كان أبو عبد الله محمد بن يعلى التاودي يعلم الصبيان ويأخذ الأجرة من أغنيائهم ويردها على فقرائهم[٧].

ومما يعكس الدور الاجتماعي العام الذي قام به المتصوفة، ما ذكرته كتب المناقب عن الشيخ أبي يعزى الذي كان يحرث الأرض ويعطي ٩ /١٠ للمساكين، ويحتفظ بالعشر فقط لنفسه ويقول: «إنني أستحيي أن أمسك تسعة أعشار وأصرف العشر للمساكين، فإن هذا من سوء الأدب مع الله عز وجل»[٨].

ويقدم أبو العباس السبتي[٩] أحسن نموذج للدور الاجتماعي للمتصوفة، ومبدئهم الداعي إلى غرس قيم الرحمة والإحسان داخل المجتمع، فقد أجمعت المصادر على أن مذهبه يدور حول عدم تكديس الأموال في يد الأغنياء، وضرورة بذلها بسخاء للفقراء والمساكين. وكان يربط ذلك بشعائر العبادة، فيفسر رفع المؤمن يديه في تكبيرة الصلاة بأنها تعني تخليه عن كل شيء لله، وعدم الاحتفاظ لنفسه بالقليل أو الكثير، كما يفسر الركوع بالمشاطرة في كل شيء. أما السلام في نهاية الصلاة فتعني في نظره الخروج من كل شيء وتسليمه لله تعالى. وتحدث عن فرائض الصلاة وسننها ومستحباتها انطلاقاً من هذه الرؤية، فتحية المسجد بركعتين تعني أن المنحني يضع أعز أعضائه وهو الوجه على

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٥.
(٢) المازوني: م.س. ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.
(٤) ابن الزيات: م.س. ص ٢١٦.
(٥) المازوني: م.س. ص ٢٦٤.
(٦) العبدوني: م.س. ص ٤١٨.
(٧) الصومعي: م.س. ورقة ١٠٠ ا ـ ابن قنفد: م.س. ص ٢٥.
(٨) ابن صعد: م.س. ص ١٩٤ ـ ابن قنفد: م.س. ص ٢٥.
(٩) من المعلوم أن أبا العباس السبتي لم يعاصر المرابطين سوى في السنين الأخيرة من حكمهم، وكان يبلغ عند سقوط دولتهم ١٧ سنة. لذلك اختصرنا الحديث عنه ولم نوظف من شخصيته ومبادئه إلا ما يهم الحقبة المرابطية، فضلاً عن بعض الظواهر التي شكلت قاسماً مشتركاً بين العصرين المرابطي والموحدي.

الأرض، ويمثل الوجه ماله الذي هو أعز الأشياء[1].

ويفسر أركان الإسلام الأخرى من صوم وزكاة وحج انطلاقاً من مبدأ التخلي عن الملك للغير، والتساوي بين الأغنياء والفقراء[2]. فالإحسان يمثل عنصراً أساسياً في فكره ومذهبه[3] «فإذا أتاه أحد بأي أمر أتاه يأمر بالصدقة ويقول له تصدق ويتفق لك ما تريده»[4]. وكان يرى أيضاً أن سبب حدوث القحط والجفاف يعود إلى بخل الناس وعدم بذلهم وسخائهم[5]. وأثر عنه منذ صغره أنه سأل مدرِّسه عن معنى الآية «إن الله يأمر بالعدل والإحسان»، فعرف أن المعنى الذي تشير إليه الآية هو العدل والمشاركة، وأن يكون بين الناس بالإنصاف والسواء، فأعجب بهذه الآية[6]. كما وظف آيات قرآنية أخرى لتدعيم مذهبه القائم على الصدقة والإحسان [7].

ولعل هذا الفكر المستنير الذي حمله أبو العباس السبتي، والمستوحى من روح الإسلام، مع ما يرمز إليه من معانٍ إنسانية من بذل وعطاء وإيثار يجعله بحق أحد دعاة المساواة والعدالة الاجتماعية[8]، خاصة أن متصوفة الفترة موضوع الدراسة فطنوا إلى أن أساس الصراع الاجتماعي أساس مادي، وكان لهم موقف واضح من الأغنياء الذين سماهم «بأهل الدنيا»[9].

وبرز الدور الاجتماعي للمتصوفة كذلك في الاهتمام بالأيتام وإعانتهم. فأبو إبراهيم إسحاق بن محمد الهزرجي «كان يسأل عن الأيتام وأولاد الفقراء فيكسوهم»[10] أما أبو العباس السبتي المذكور آنفاً فكان «رحيماً عطوفاً على المساكين واليتامى والأرامل»[11] كما أن بعض الأولياء قدموا يد المساعدة للدائنين[12] وكذا العاجزين عن شراء أضحيات العيد[13].

وتدخلوا أيضاً لإصلاح ذات البين بين الزوجين المتخاصمين[14] والحيلولة دون حدوث الطلاق

---

(1) ابن الزيات: اخبار ابي العباس السبتي (مخ) م.س. ورقة ٢٠٧ أ.

(2) المصدر نفسه، ورقة ١٩٣ ب، ١٩٤ أ.

(3) ابن عربي: **الفتوحات المكية** ج ١ ص ٥٧٧. وانظر قصيدة لأبي العباس السبتي حول الصدقة والإحسان: مؤلف مجهول: **كناش يضم قصائد** م.س. ص ٥.

(4) ابن الزيات: **اخبار**... ص ١٩٤ ب.

(5) التنبكتي: م.س. ص ٦٠.

(6) مؤلف مجهول: **مناقب الشيخ ابي العباس السبتي** م.س. ص ٩٩ ـ ابن الزيات: **اخبار**... م.س. ورقة ١٩٧ ب.

(7) مثل الآيات الكريمة: «ولما أراد الله تعالى أن يهلك فرعون وأهله دعا عليهم موسى عليه السلام بالبخل». «ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة»، «فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى»، «والذين يكنزون الذهب والفضة...». انظر ابن الزيات: **اخبار**... م.س. ورقة ٢٠٤ ب.

(8) حاول Faure عبثاً المقارنة بين مذهب أبي العباس السبتي ومذهب القديس Agape، ولم يجد أي صلة بينهما. انظر مقاله: Abu-L'Abbas As-Sabti: La justice et la charité p.453-54 ولا زالت الأوساط الفلاحية بالمغرب إلى يومنا هذا وقبلها بالأندلس تخصص من محصولها الزراعي نصيباً من الزكاة تطلق عليه «مد أبي العباس السبتي». انظر: الحفصي: «أبو العباس السبتي المثالي الذي حارب ظاهرة الفقر في المجتمع الإسلامي»، مجلة **المجلة الإسلامية**. ع ١٧ سنة ١٩٨٥، ص ١٣٢.

(9) ابن الزيات: **التشوف**... ص ٢٤٩ ترجمة ١٠٢، ص ٢٩٠ ترجمة ١٣٢.

(10) ابن الزيات: م.س. ص ٢٤١ ـ العبدوني: م.س. ص ٤١٨.

(11) ابن الزيات: **اخبار**... ورقة ١٩٣ ب.

(12) الشراط: م.س. ورقة ١٩٥ أ.

(13) ابن الزيات: **التشوف**.. ص ١٣١، ترجمة ابو يعقوب تصولي، ص ٢٧٥ ترجمة أبو عبد الله التاودي.

(14) العزفي: م.س. ص ١١٦ ـ ١١٧، ترجمة ابو يعزى.

وتشتت الأسرة[1]، وكف أذى اللصوص وأهل الدعارة عن الناس[2]، وقضاء الحوائج والخدمات للرعية، حتى أن أبا العباس البرنسي تلميذ ابن حرزهم وصف بأنه «ممن يتوسل به في قضاء الحوائج» [3].

ونظراً لروح البذل والسخاء التي جبلوا عليها، فإنهم ساهموا في إطعام الناس وإيواء الغرباء. وفي هذا الصدد تذكر النصوص أن الشيخ أبا يعزى كان يطعم الزوار ويعلف دوابهم وأن «أهل القرى المجاورين له كانوا يضيفون الواصلين» [4] . وعرف أيضاً بكرمه وبسط يده فكان يطعم الوافدين إليه العسل ولحم الضأن والدجاج [5] . كما اعتاد أحد المتصوفة على صنع طعام كثير في يوم عاشوراء من كل سنة، فيجتمع عليه المريدون والزوار «وكان لا يتركه وإن احتاج فيه إلى الدين» [6] .

ولا نعدم من أخبار المتصوفة ما يكشف عن دورهم في بناء بعض المرافق الاجتماعية كالقناطر، وتأسيس المساجد وعمارتها [7] .

أما دورهم في التعليم فمسألة لا يرقى إليها الشك. وحسبنا أن المتصوف أبا محمد بن عبد الجليل بن ويحلان درَّس الفقه بأغمات وريكه ثلاثين سنة محتسباً لله «لا يأخذ على ذلك شيئاً ولا يسأل أحد»[8]، مع شدة فقره[9]. وكان أبو عبد الله التاودي الزاهد يدرِّس الصبيان[10]. كما أن ابن حرزهم درّس الأمراء بمراكش[11]وعنه أخذ أبو مدين وغيره من أقطاب التصوف بفاس[12].واقرأ متصوف آخر القرآن بتلمسان محتسباً لله دون أجرة[13].أما الدور العلمي الذي قامت به أسرة آل أمغار بعين الفطر قرب أزمور فهو غني عن كل بيان[14].

وبرز دور المتصوفة كذلك في علاج المرضى بشكل مثير للانتباه. ولا غرو فإنهم تجشموا عناء معالجة الأمراض التي عجز عنها الأطباء. وهذا ما يفسر قول ابن المؤقت عن ميمون الصحراوي اللمتوني بأنه «كان من أهل الصلاح والطب الروحاني»[15]وفي المعنى نفسه ذكر الشراط[16]أن طفلاً

---

(1) ابن مريم: م.س. ص ١١٢، ترجمة ابو يعزى.

(2) ابن الزيات: م.س. ص ١١١ ـ ١١٢، ترجمة ابو محمد عبد السلام التونسي. ويذكر أنه حدث عنه أنه كان بتلمسان رجل من أهل الدعارة يؤذي الناس، فشكوا به إليه فكف اذاه عنهم وتاب إلى الله واقبل على العبادة.

(3) الكتاني: م.س. م ١، ص ٣٢٥.

(4) الصومعي: م.س. ورقة ١٦٨ أ.

(5) ابن صعد: م.س. ص ١٩٣ ـ ١٩٤ ـ ابن الزيات: م.س. ص ٢١٥.

(6) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(7) ابن القاضي: م.س. ق ١ ص ١٨٠، ترجمة الحسن بن ست الآفاق.

(8) الصومعي: م.س. ورقة ١٢٦ أ.

(9) ابن الزيات: م.س. ص ١٤٧.

(10) المصدر نفسه، ص ٢٧٣ ـ ابن قنفذ: م.س. ص ٣٠ ـ الشراط: م.س. ص ١٦٢ ب.

(11) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(12) الشراط: م.س. ورقة ١٥ ب ـ ابن القاضي: م.س. ق ٢ ص ٤٦٤.

(13) ابن الزيات: م.س. ص ٢٩٤، ترجمة ١٣٩.

(14) انظر التفاصيل في رسالة الأستاذ المازوني: م.س. ص ١٢٦ وما بعدها.

(15) السعادة الابدية... ص ١٥٥.

(16) الروض العاطر الانفاس م.س. ورقة ١٨١ أ.

صغيراً أصابته في رأسه قروح لم ينفع معها علاج، فزار أهل الطفل الولي يعلى أبو جبل الذي نجح في علاجه. وينقل المؤرخ نفسه عن راو وصفه بالثقة أن طفلاً آخر بلغ أربعة أعوام ولم يقدر على الكلام. فأشير على أبيه بزيارة ابن حرزهم، فزاره، ودعا الولي للابن بالشفاء، فرجع الأب إلى أهله «فتلقاه الناس يهنئونه بكلام ابنه» [1]. كما تمكن الولي نفسه من إبراء امرأة مقعدة[2] . ونجح متصوف آخر ـ إذا ما صدقنا الرواية المنقبية ـ من إشفاء صبية من برص عجز أطباء فاس عن علاجه، وذلك بواسطة مسح ريقه على موضع البرص [3] .

وغني عن القول أن المتصوف أبا يعزى اشتهر بعلاج الأمراض المستعصية، وحسبنا أنه تمكن من إبراء جارية من مرض العمى عن طريق مسح عينيها بيده [4] . واكتفى بعلاج رجل أعمى كذلك برقعة من برنوسه أمره أن يحرقها بالنار ويكتحل برمادها [5] . كما اعتاد على معالجة كل من يقصده عن طريق التفل عليه [6] ، أو بواسطة مضغ الدفلى وإعطائها للمريض [7] . وعرف بمهارته في علاج أمراض الصرع[8] والمقعدين[9]. وكان الكثير من العوام يحجون إليه فيأتيه بعضهم بإناء زيت أو بقية طعام ليبلله بريقه، أو يعطونه خيطاً يعقده أملاً في الشفاء[10] .

وبالمثل، لعب المتصوفة دوراً أخلاقياً قل نظيره حتى خيل لبعض الباحثين[11]أن دورهم اقتصر على الجانب الأخلاقي فحسب. ولا جرم فإن كتاب انس الوحيد ونزهة المريد الذي الفه الولي أبو مدين شعيب يفيض بالموعظة، والحكم المعبرة عن السلوك الأخلاقي المثالي، الداعية إلى الزهد في الحياة، والتمسك بالدين، وتجنب الطمع، والابتعاد عن صحبة المبتدعة والأحداث، والبذل والسخاء والإخلاص في العمل[12] ومجالسة العلماء وأهل المعرفة[13] وبتأمل كتب المناقب والتصوف، يلاحظ أن جلها يصب في الاتجاه ذاته. فقد تضمنت دعوة صريحة للابتعاد عن المنكر وتجنب الزنا[14] وبهذا الخصوص ورد في ترجمة أحد المتصوفة أن رجلاً من الخاصة جاء إليه قصد العلاج من داء الصرع، فبين له أن سبب مرضه يرجع إلى كثرة تعاطيه للزنا والفحشاء[15]! كما دعا المتصوفة إلى

---

(1) المصدر نفسه، ورقة ١٢ ب، ١٣ أ.
(2) المصدر نفسه، ورقة ١٣ ب، ١٤ أ.
(3) ابن قنفذ: م.س. ص ٣١، ٣٢ ـ إبن الزيات: م.س. ص ٢٦٩، ترجمة ١١٧ ـ العبدوني: م.س. ص ٤٢٤.
(4) ابن الزيات: م.س. ص ٢١٧.
(5) المصدر نفسه، ص ٢٨٣، ترجمة ١٢٧.
(6) المصدر نفسه، ص ٢٣٢، ترجمة ٨٥.
(7) العزفي: م.س. ص ١١٥.
(8) المصدر نفسه، ص ١١٣، ١١٥، ١٢٧.
(9) المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣١.
(10) التميمي: م.س. ص ١٤٢.
(11) Bel, Coup d'œil sur l'Islam en Berberie, op. cit., p.13.
(12) انظر ما ورد في هذا الكتاب الذي اعتمدنا نسخته المخطوطة ص ٣١٤ ـ ٣١٩.
(13) ابن صعد: م.س. ص ١٨٧.
(14) البادسي: المقصد الشريف... ص ٥٣، ترجمة أبو داود مزاحم (ت ٥٧٨ هـ)، وجاء في ترجمته: «كان أبو داود لا يرى أحداً يفعل معصية كبيرة أو صغيرة إلا هلك الفاعل».
(15) العزفي: م.س. ص ١١٥.

سلوك سبيل العبادة، وإقامة فرائض الصلاة. فأبو يعزى كان يعلم «بقلبه» تاركي الصلاة فيفضحهم ويؤنبهم [١].

ونظراً لانتشار الخمر، دعا المتصوفة إلى تجنبها [٢] كما تعكس بعض الكرامات حرصهم على محاربة ظاهرة اللصوصية [٣]. وفي هذا الصدد ذكر التميمي [٤] ان لصاً حاول اغتصاب ملابس أحد الصلحاء، لكن هذا الأخير نجح في وعظه وهدايته فتحول من قاطع طريق إلى متصوف زاهد. كما تمكن بعض الأولياء من هداية المنحرفين، وأهل الدعارة والفساد [٥]، وتهذيب أخلاق المرأة [٦]. بل إن كثيراً ممن كانوا مغنين وراقصين في الأعراس أصبحوا في عداد الأولياء والأقطاب [٧].

ولا يخامرنا شك في ان المتصوفة نجحوا في التأثير على شرائح اجتماعية هامة، وتركوا بصماتهم واضحة في أخلاق المجتمع. فقد استطاع الولي أبو يعزى أن يستقطب حوله «الوفاً مؤلفة» من الناس الذين دخلوا طريقته، وصاروا يحجون إليه دون انقطاع[٨]. كما أن صالح بن حرزهم «هدى به الله خلقاً كثيراً»[٩]. وبالمثل، تخرج على يد أبي مدين الف تلميذ حسبما يذكر ابن الزيات[١٠] اما علي بن خلف الأنصاري، فبمجرد ما استقر في قصر كتامة «صار إمام الصوفية وقدوتهم يقصدون إليه ويهتدون بأثاره ويقتبسون من أنواره»[١١].

إلا أن هذا الدور برز بشكل أوضح في الأثر الذي خلفه هؤلاء المتصوفة على الأمراء انفسهم. فأبو زكريا بن يوغان أحد أمراء الملثمين بتلمسان تأثر بالتيار الصوفي على يد الولي عبد السلام التونسي، فأزال عنه كل مظاهر الأبهة والكبرياء، وانتقل من تلمسان إلى الصحراء ليخلو إلى نفسه ويدخل حياة الزهد[١٢] ويصف ابن الزيات[١٣]المتصوف ابا محمد صالح بن عمر انه «كان من ارباب الدولة فزهد في الدنيا». كما ذكر في تراجمه لأعلام التصوف أبا إسحاق بن يحيى المسوفي الذي «أزال اللثام على فمه» رمزاً على تخليه عن كبريائه، وتعلقه «بأهل الطريق»[١٤].

وبالمثل تمكن ابن حرزهم من التأثير في أحد أمراء المرابطين حين جاء لتدريسه، فجعله يسلك طريقه حتى «بلغ ببركته النهاية في مقام الورع»[١٥] فلم يعد يأكل غير خبز الشعير رمزاً لزهده

---

(١) انظر ما يؤكد ذلك في إحدى الروايات الواردة في المصدر نفسه ص ١١١ ـ ١١٢.
(٢) انظر ابن الزيات: م.س. ص ٤٢٣، ترجمة ٢٤٩.
(٣) ابن الزيات: م.س. ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩، ترجمة ٩٣ ـ ص ٣٠٩، ترجمة ١٥٢.
(٤) المستفاد... ص ٦٠ ـ ٦١.
(٥) ابن الزيات: م.س. ص ١١١ ـ ١١٢.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٥٨، ترجمة ريحان الأسود. وقد جاء في ترجمة هذا الولي ان امراة ذهبت لتشكو له فقدان زوجها في الأسر لعله يدعو معها، فأدخلته إلى المنزل وانفردت به فغضب لذلك.
(٧) انظر نماذج لذلك: ابن الزيات: م.س. ص ٣٦٥، ترجمة ١٩١ ـ ص ٣١١، ترجمة ١٥٥.
(٨) العبدوني: م.س. ص ٤٢٦.
(٩) الشراط: م.س. ورقة ٩ ب ـ ابن القاضي: م.س. ق ١ ص ٣٥٨.
(١٠) التشوف... ص ٣٢٤.
(١١) ابن عبد الملك: م.س. ج ٥ ق ١ ص ٢٠٩.
(١٢) ابن الزيات: م.س. ص ١٢٣ ـ ١٢٤.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.
(١٥) الشراط: م.س. ورقة ١٥ أ.



واقتناعاً بالتيار الصوفي[1]. ويذكر احد مؤلفي السير والتراجم[2] أن أحد المرابطين استدعي إلى مراكش لتولي خطة الحسبة، فلما وصل رأى أحد الأولياء تحفه جموع غفيرة من الخلق، يزدحمون عليه ويقبلون راسه ويده، فتعجب كيف أن هذا الولي يقابل بهذا التعظيم والإجلال رغم أميته، بينما هو لم ينفعه اي شيء مما تعلم، فأقسم أن ينقطع إلى الله ويدخل عالم التصوف.

اما عن الدور الديني للأوليـاء والمتصوفـة، فرغم أن بـل Bel [3] حصر اثرهم في الجـانب الاخلاقي، فإنه لم ينكـر في بحث أخر ما قام به هؤلاء، من دور ديني في البوادي على الخصوص [4]، وهو ما أكده لوبينياك Loubignac[5] حين أشار إلى مساهماتهم في نشر الإسلام بين البربر.

وإذا كانت المادة التاريخية لا تسعف في تكوين فكرة متكاملة عن هذا الجانب، فإن النصوص المتاحة ـ على قلتها ـ تسمح بهذا الظن. وحسبنا أن الولي أبا يعزى نجح في إدخال أحد المسيحيين في الإسلام[6]. وكان أبو مدين شعيب من الأقطاب الذين يلجأ إليهم لحل المعضلات العقائدية. ذكر ابن قنفد[7] أن جدالاً وقع بين طلبة العلم في بجاية حول حديث نبوي، فاستطاع هذا الولي أن يحل ما اشكل عليهم. ونحن في غنى عن ذكر ما ساهمت به مؤلفات المتصوفة من تفاسير وشروح للقرآن والعقيدة، وتنظيم حلقات المريدين من دور في فتح بصيرة العامة حول قضايا دينهم، وتقريبه من اذهانهم[8].

يضاف إلى ذلك مساهمتهم في بناء المساجد خدمة للمسلمين، وسعياً وراء توعيتهم بأركـان العبادات، وكل ما يتعلق بالشؤون الدينية[9]. واجتهد بعضهم في تحديد قبلتها. وفي هذا الصدد ذكر المتيجي أنه رأى للمتصوف أبي الفضل بن النحوي كراسة في كيفيـة استخراج القبلـة بالمغـرب الأقصى[10].

وداخل هذه المساجد نفسها، أسهم المتصوفة بدور فعال في دروس الوعظ الديني، فقد كان علي بن حسين بن محمد «يعظ الناس في المساجد»[11] كما ان محمد بن أحمد بن عيسى بن هشام انتقل من فاس إلى جيان، «فجلس فيها بمسجده المنسوب إليه للوعظ والقصص وإيراد حكايـات

---

(١) ابن الزيات: م.س. ص ١٦٩.

(٢) ابن القاضي: م.س. ق ١ ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥، ترجمة مروان بن عبد الملك اللمتوني (ت ٥٧٢ هـ) ـ ابن الزيات: م.س. ص ٢٢٨.

(٣) Coup d'œil... op. cit. p.13.

(٤) Le sufisme en occident Musulman... op. cit., p.161.

(٥) Un Saint Berbere: Moulay Bouazza... op. cit., p.34.

(٦) الصومعي: م.س. ٢٧ أ.

(٧) انس الفقير...، ص ١٧.

(٨) ألف المتصوفة العديد من الكتب المتعلقة بالعقيدة مثل ابن برجان الذي الف كتابين تفسير القرآن وشرح الأسماء الحسنى. انظر: السيوطي: طبقات المفسرين ص ٦٨. ويذكر القاضي عياض كتاباً لأبي عبد الله الصوفي تحت عنوان المنتقى من كلام أهل التقى. انظر. الغنية... ص ٩١ ـ ٩٢. ويذكر ابن الابار مصنفاً أخر لأحمد بن سعد بن عيسى تحت عنوان كتاب النجم من كلام سيد العرب والعجم. انظر التكملة م.س. ج ١ ص ٦١.

(٩) انظر التشوف... م.س. ص ١٢٧ ترجمة ٢٦. وكذلك ص ٢٦٩ ترجمة ١١٧ ثم ص ٣٦٩ ترجمة ١٩٢.

(١٠) رسالة في تحقيق اتجاه قبلة الصلاة بالمغرب. م.س. ورقة ٦٩ ب.

(١١) ابن عبد الملك. م.س. ج ٥ ق ١ ص ٢٠٥.

الصالحين، ونحا منحى الزهد»[١].

ولا تعوزنا الأدلة كذلك للكشف عن دور المتصوفة في تسهيل مأمورية الحجاج، ومساعده الفقراء الذين عجزوا عن أداء فريضتهم الدينية. فابن الميلي ـ كما تذكر رواية منقبية ـ رغب إليه رؤساء المراكب المتجهة إلى الحج أن يرافقهم لفضله وورعه وتبركاً به، فاشترط عليهم أن يصحبوا معه «كل من يريد أن يركبَ من المساكين ممن يتوجه إلى مكة» دون أن يقبضوا منهم درهماً[٢].

قصارى القول أن الأولياء والمتصوفة قاموا بأدوار مؤثرة في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية وتمكنوا من التأثير في شرائح هامة من المجتمع. غير أن دورهم يبرز أكثر في الثورات التي قادوها ضد الحكم المرابطي وهو ما سنعالجه الآن.

سادساً: ثورات المتصوفة

سيتم التركيز على ثورة ابن قسي باعتبارها تمثل أهم مرحلة في ثورة المريدين، ولأنها جسدت الموقف المتطرف الذي لم يعتمد على الكرامات الصوفية أو الرمزية لتبليغ خطابه قدر اعتماده على أسلوب الثورة والعنف، وهو الموقف الذي لم نتعرض لدراسته بعد، فضلاً عن كونها تمثل حركة سياسة قامت بها الطبقة الوسطى التي انتقلت من موقف الاعتدال إلى موقف التطرف في أواخر عصر المرابطين، ناهيك عما يكتنفها من غموض وتشويه يستلزم قراءة نقدية لأحداثها.

يعد أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي أحد الأعلام البارزين في تاريخ التصوف بالغرب الإسلامي، وزعيم أول ثورة ضد المرابطين. وللأسف، فإننا لا نملك من المادة التاريخية ما يكفي لكشف النقاب عن ثورته وإزالة ما يلفها من غموض وتزييف. ولا غرو فإنها تعرضت للطمس والتشويه بحيث يمكن القول أنه لا توجد في التاريخ المرابطي حركة تحامل عليها المؤرخون أكثر من حركة ابن قسي، إذ دمغوا زعيمها بأبشع الصفات، وتعاملوا معه بنوع من السخرية والازدراء[٣]. فقد اعتبره المراكشي من دعاة الفتنة ورؤوس الضلالات «وصاحب حيل ورب شعبذة»[٤] واتهمه «بالجراءة على الله سبحانه والتهاون بأمر الولاية»[٥]. بل ثمة من المؤرخين من عزفوا عن التأريخ لثورته احتقاراً لها، وانتقاصاً من شأنها[٦]. وحتى الذين أوردوا أخبارها باقتضاب، أمعنوا في تشويهها، فذكروا الانتصارات التي حققتها بنصف الكلمات، وبمرارة تبدو واضحة في كتاباتهم، بينما تلذذوا بذكر أخبار الهزائم التي منيت بها، والفشل الذي آلت إليه في نهاية المطاف.

---

(١) المصدر نفسه ق ٢ ص ٥٨٣ ـ ٥٨٤.

(٢) ابن الزيات: م.س. ص ٢٧٠.

(٣) انظر النادرة التي ذكرها ابن الخطيب متهكماً على ابن قسي: إذ ذكر أن رجلاً من البادية قال لأصحابه بخصوص المال الذي كان يزعم انه يأتيه من عند الله: «عجباً لهذا المال الذي يصل الإمام من السماء كيف عليه طابع المرابطين: ولم يكن عليه طابع غير ذلك». انظر: **اعمال الاعلام** تحقيق بروفنسال ص ٢٥٠ ـ ٢٥١. انظر كذلك، زمامة، «حركة خطيرة على عهد المرابطين: حركة ابن قسي». **مجلة البينة**. ع ٦ سنة ١٩٦٢، ص ٧٥.

(٤) **المعجب**.... ص ٢١٠.

(٥) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٦) المصدر نفسه والصفحة نفسها. وقد ذكر بهذا الخصوص أن لابن قسي أخباراً قبيحة «منعني من ذكرها صرف العناية إلى ما هو أهم منها».



ولا يسع الباحث المنصف إلا أن يتحفظ من هذه الأحكام الصادرة من مؤرخين سنيين تجاه حركة اعتمدت على فكرة المهدوية عصب الحركات الشيعية، أو من اقلام المؤرخين الموحدين الذين عايشوا دولة جامت على انقاضها، ونافستها الزعامة في مسألة المهدوية والإمامة، بل ايدت الثوار الخارجين عليها[١].

ومما يزيد الأمر تعقيداً وغموضاً، أن المصادر الموالية لحركة ابن قسي تكاد تنعدم بالمرة، باستثناء نصوص هزيلة نزّهت زعيمها عن التهم التي كيلت له جزافاً. فابن عربي في شرح كتاب خلع النعلين أكد أنه «مؤمن مسلم»[٢]. ورغم ما يمكن ان يشتم في هذا الموقف من رائحة التعاطف لالتقاء الرجلين في تيار الفلسفة الإشراقية، فإن مثل هذا الظن يصبح بعيد الاحتمال إذا علمنا أن ابن عربي انتقد ابن قسي وابرز قصوره ومثالبه التي شملها كتابه المذكور[٣].

وللأسف فإن ابن قسي لم يخلف أثراً نستعين به على فهم حقيقة ثورته ومذهبه، باستثناء كتاب خلع النعلين الذي يعد في حكم المفقود[٤]. ولا يمكن أن نستجلي معالم ثورته إلا إذا حالف الحظ الباحثين في العثور على مصنفين عبثت بهما أيادي القدر، اولهما الفه ابن عميرة المخزومي[٥]، بينما صنف الثاني ابن صاحب الصلاة[٦]، وكلاهما تناول أحداث ثورة المريدين. غير أن الشيء المؤكد هو أن ثورة ابن قسي تركت بصمات واضحة في التاريخ الصوفي للمغرب والأندلس في عصر المرابطين.

ومما يدهش له المرء أن بعض الباحثين المعاصرين نقلوا عن المصادر المعادية لحركة ابن قسي دون روية ولا تمحيص، ودون محاولة فهم الواقع الاجتماعي الذي أفرزها، فعالجوها من زاوية عنصرية قحة. وحسبنا دليلاً على ذلك ما توصلوا إليه من أحكام متضاربة. فقد اعتبرها ڤيلار Villar[٧] حركة قومية دينية حرّكها الشعور بالانتماء للجنس الإسباني وكره الأجنبي. بينما رأى فيها لاغاردير Lagardère[٨]، وبالنثيا[٩] استمراراً للحركة السرية التي شهدتها الأندلس في نهاية القرن الثالث هـ وبداية الرابع، في حين اختزل كوديرا Godera[١٠] اسبابها في رفض المتصوفة وعلى رأسهم ابن قسي مبادرة علي بن يوسف باستخدام النصارى في الجيش والبلاط.

---

(١) تذكر بعض المصادر أن ابن قسي ساند ثورة الماسي القائم على الموحدين بالسوس. انظر: ابن الخطيب: م.س. ص ٢٥١.

(٢) شرح كتاب خلع النعلين م.س. ورقة ١٢ أ.

(٣) انظر ما ذكرناه سابقاً عن انتقاد ابن عربي لما تضمنه كتاب خلع النعلين واعتبار ابن قسي مجرد مقلد لذي النون المصري.

(٤) النسخة الموجودة في دار الكتب المصرية ليست كتاب ابن قسي وإنما هي شرح لهذا الكتاب من طرف ابن عربي. انظر: عفيفي: م.س. ص ٦١.

(٥) ابن الخطيب: الإحاطة... ج ١ ص ١٨٤.

(٦) ابن الابار: الحلة السيراء... ج ١ ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٧) Les Touaregs au pays du cid... op. cit., p.252.

(٨) La Tariqa des muridun... op. cit., p.157, 161.

(٩) تاريخ الفكر الاندلسي. م.س. ص ٣٣٦.

(١٠) Décadencia y disparicion de los Almoravides En Espagna, Zaragosa 1899, p.30.

وانظر رد مؤنس عليه: نصوص سياسية... م.س. ص ١٠٠ ـ ١٠٢.

اما الباحثون العرب، فمنهم من عدها حركة سياسية، نافياً عنها أي صيغة صوفية قحة[1]، بينما ظنها البعض «فتنة من اجل الفتنة والتغيير»[2]. بل ثمة من اعتبر ابن قسي رجلاً مشعوذاً، وعد اتباعه مجرد غوغاء طمعوا في الأموال والغنائم[3]. في حين حاول البعض إعطاء الدليل على طابعها الزهدي التصوفي، ليصل إلى القول أن ابن قسي كان مقتنعاً بالرسالة التي يقوم بها[4].

ويخيل إلينا أن هذا التخبط في التفسيرات والأحكام جاء نتيجة عزل الحركة عن خلفيتها الاقتصادية والاجتماعية. وتحري الحقيقة يحفزنا أن نتحفظ بخصوص ما أورده المؤرخون، ونعمل العقل في فهم هذه الحركة، ووضعها في إطارها الصحيح عن طريق الاسترشاد بالظرفية العامة التي افرزها اقتصاد المغازي في الحقبة المرابطية الأخيرة، وما تمخض عن ذلك من نتائج سلبية. فقد سبق القول أن نضوب المداخيل التي اعتمد عليها اقتصاد الدولة المرابطية من جزية وخراج وغنائم ومصادرات أضعف البنية الاقتصادية، وأسفر عن أزمة شاملة طالت كل المجالات، فكثرت المجاعات والأمراض وانعدم الأمن، وانتشرت حركة اللصوصية، وتدهورت الطرق التجارية. وزادت الوضعية تأزماً قبيل سنة ٥٣٩ هـ التي اندلعت فيها ثورة ابن قسي، فلم يعد التصوف تعبيراً سلوكياً فحسب، بل اصبح يكتسي طابعاً سياسياً يحاول الإدلاء بدلوه للخروج من الأزمة. لذلك نعتقد أنه من الخطأ إخراج ابن قسي من دائرة التيار الصوفي كما فعلت بعض الدراسات، علماً أنه مؤلف كتاب خلع النعلين، وهو كتاب ذو منحى تصوفي رغم أنه لم يكن فيه ـ كما يصرح بذلك ابن عربي ـ أكثر من مقلد ناقل للمعاني التي تنكشف لصوفي أمي من اهل العرفان[5]. ومع قصوره هذا، ورغم أن مصنّفه لا يتضمن مذهباً فلسفياً متسقاً، فإنه استطاع أن ينتقل بالتصوف من طوره الساذج إلى مرحلته الثيو ـ صوفية[6]. واستغل القرآن والحديث ليتخذ منهما مادته ثم يخرج منهما ما شاء من المعاني الفلسفية[7].

ونعتقد انه من باب التجني كذلك اعتبار حركة ابن قسي مجرد شعوذة. وخير دليل ندفع به هذا الزعم نعت ابن الخطيب[8] لابن قسي ـ رغم تحامله ـ أنه «كان شيخاً من مشايخ الصوفية، وقدره في تلك الطريقة معروف». كما لا نشاطر رأي باحثة[9] اعتبرت حركة المريدين بما فيها ثورة ابن قسي «فتنة من أجل الفتنة» اعتماداً على نص عام يشمل كل الإمارات الثائرة على المرابطين. ففضلاً عن عمومية هذا النص لا أحد يجادل في أن التصوف اصبح في هذه المرحلة مرتبطاً بالسياسة وتأسيس الدول، لا مجرد فتنة فقط، وهو ما يؤكده النص الذي استندت عليه. ويبدو أن اتهام مؤنس لأنصاره

(١) عفيفي: م.س. ص ٥٩ ـ ٦٠.
(٢) دندش: م.س. ص ٤٩.
(٣) مؤنس: م.س. ص ١٠٤.
(٤) الغناي: قيام دولة الموحدين (اطروحة دكتوراه مرقونة) ص ٦٦.
(٥) عفيفي: م.س. ص ٦١.
(٦) المرجع نفسه، ص ٧٥ ـ زمامة: م.س. ص ٧٦.
(٧) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(٨) اعمال الاعلام، م.س. القسم الاندلسي ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.
(٩) دندش: م.س. ص ٤٩.

بأنهم مجرد طامعين في الأموال والغنائم حكم زاغ عن الصواب والموضوعية التاريخية. فشعار التهليل والتكبير الذي كانوا يرفعونه، يدل على أنهم كانوا مؤطرين ومنظمين في هذا التيار الصوفي[١]، وانهم سعوا إلى تأسيس دولة[٢]. ولعل احد الباحثين قد أصاب الحقيقة حين ذكر ان الحركة كانت تهدف إلى «تحرير الدين من التزمت والرجعية، وتحرير الحكم من استبداد المرابطين»[٣] دون إنكار المطامع الشخصية لزعيمها.

وعلى كل حال، فالجديد في حركة ابن قسي يتجلى في استنادها على فكرة المهدوية[٤]، وهو مبدا شكل حجر الزاوية في الفكر الشيعي. لذلك لقب نفسه «بالإمام» ليكسب حركته صبغة دينية سيكون لها وقع مؤثر على نفسية أتباعه. ومن هذا المنطلق يغلب على ظننا أن ثورة ابن قسي لم تكن سوى وجه من اوجه الصراع السني - الشيعي الذي احتدم في تلك الحقبة حين اصبح المذهب الباطني يشكل معارضة قوية للهيمنة السنية في كافة أنحاء العالم الإسلامي آنذاك، والمذ المالكي في المغرب والأندلس على الخصوص. وعلى كل حال كيف بدأت هذه الثورة؟

لا يتأتى الوقوف على بداية ثورة ابن قسي إلا بالرجوع للمراحل الأولى من ثورة المريدين حين كانت هذه الأخيرة لا تزال تنهج الأسلوب السلمي. لذلك يمكن التمييز بين مرحلتين متباينتين في مسارها: المرحلة السرية السلمية، ثم المرحلة العلنية التي اتسمت بطابع الثورة والعنف.

من المعلوم أن المراكز الصوفية كانت قد انتشرت في طول بلاد الاندلس وعرضها نتيجة الأسباب التي أتينا على ذكرها. غير أن أهم المدن التي اكتسحها التيار الصوفي هي المرية، وهو أمر بالغ الدلالة خاصة إذا علمنا أن هذه المدينة كانت قبلة التجار والمراكب الوافدة من مختلف أصقاع العالم آنذاك. لذلك لم يكن صدفة أن تنتشر فيها مختلف التيارات الفكرية بما فيها التصوف. ويمكن إرجاع سبب سرعة انتشاره إلى تشدد الفقهاء واستماتتهم في قمع كتب الإمام الغزالي[٥]. وإذا كانت المرية قد عرفت عدداً من أقطاب التصوف[٦]، وفي مقدمتهم ابن العريف، فإن هذا التيار شمل كذلك مدناً أخرى مثل مالقة ومرسية وجيان وقرطبة وجزيرة شقر وبلنسية، وكلها مدن تقع في خطوط تجارة العبور.

غير أن القاسم المشترك الذي ميّز التيار الصوفي في جل هذه المناطق، اعتداله والتزامه بقاعدة الكتاب والسنة وتجنب العنف وعدم الثورة على السلطان، مما يؤكد ما توصلنا إليه سابقاً من جنوح الطبقة الوسطى المكونة من التجار إلى مهادنة السلطة من أجل توفير شروط السلم لتنشيط عملياتها التجارية، في حين تميز التيار الصوفي في غرب الأندلس بتطرفه ودعوته إلى العنف والثورة، وهو أمر يرجع في تقديري إلى الضرر الذي أصاب التجارة في هذه المنطقة بسبب تحكم واحتكار منطقة الشرق

---

(١) ابن الابار: الحلة.. م.س. ج ٢ ص ١٩٨.
(٢) الغناي: م.س. ص ٦٦.
(٣) عفيفي: م.س. ص ٥٨.
(٤) المراكشي: م.س. ص ٣٠٩ - ابن الابار: م.س. ج ٢ ص ١٩٨.
(٥) دندش: م.س. ص ٥١.
(٦) منهم ابن الإقليش وابي بكر بن نمارة وابو القاسم عبد الجبار البجاني.

بزعامة المرية لشرايين الحركة التجارية في الأندلس. ويبدو أن عدم رضى الجناح المتطرف من المريدين في هذه المنطقة عن زعامة الشيخ ابي محمد عبد الغفور يرجع إلى تعاطفه مع التيار المعتدل[١].

وللمزيد من إجلاء ما غمض من ثورة ابن قسي، والوقوف على بدايتها، لا بد من استقصاء معالم الصراع القائم بين الأجنحة المتصارعة في ثورة المريدين، وهو ما يستلزم البحث عن علاقة زعيم التيار المتطرف في غرب الأندلس مع زعيم التيار المعتدل في شرقها وهو ابن العريف.

ظل الاعتقاد السائد لدى معظم الدارسين[٢] ان ابن قسي يعتبر تلميذاً لابن العريف، لكن الرسائل المنسوبة إلى هذا الأخير، والتي تضمنها مخطوط **مفتاح السعادة وتحقيق الإرادة** تكشف ـ لأول مرة ـ ان الأول لم يكن تلميذاً للثاني، وتثبت ان ابن قسي كان شيخاً متضلعاً في شتى أصناف العلوم وفنونه، ذائع الصيت إلى درجة أن ابن العريف نفسه يستغرب في إحدى رسائله كيف أن هذا العالم الكبير سمع باسمه وعرفه[٣]. وإذا علمنا أن هذه الرسالة كتبت بين سنتي ٥٢١ و ٥٢٩ هـ/ ١١٢٧ و ١١٣٤ م حسبما يظهر من التواريخ التي يذكرها ابن العريف في رسائله، نستطيع أن نستنتج انه لسبع سنين قبل وفاته لم يكن قد تعرف بعد إلى ابن قسي، وأن هذا الأخير كان آنذاك قد بدأ في جمع أنصاره، مما ينهض قرينة على أن ابن العريف لم يكن شيخه بالمرة كما ساد الاعتقاد. ومما يعزز هذا الرأي نص ورد عند ابن عربي يقول فيه عند حديثه عن ابن قسي: «وكان شيخه الذي كشف له على يديه من أكبر شيوخ المغرب يقال له ابن خليل من اهل لبلة»[٤] في حين لا يذكر ابن العريف ضمن شيوخه.

وفي الرسالة الثانية يعبر ابن العريف عن إعجابه بابن قسي ويثني على مؤلفاته[٥]. ونستنتج من هذه الرسالة أن شخصية ابن قسي العلمية والصوفية تكونت قبل أن يلتقي بابن العريف[٦]، مما يجعلنا نخرج بنتيجة قد تخالف ما توصل إليه بعض الباحثين حول صلة الرجلين. فحسب ما يستشف من هذه الرسائل، وكذا بعض النصوص التاريخية، واسترشاداً بتطور نسق الأحداث، يمكن القول أن صلة ابن العريف بابن قسي لم تكن علاقة شيخ بتلميذه بل كانت صلة «إخوانية» أساسها روح التصوف فحسب. وحسبنا دليلاً على ذلك انه إلى حدود الأعوام الممتدة ما بين ٥٢١ و ٥٢٩ هـ وهي السنوات التي رجحنا أن يكون فيها ابن العريف قد بعث فيها رسائله إلى ابن قسي،

---

(١) مما يؤكد ذلك الصداقة التي جمعته مع ابن العريف الذي بعث له رسالة تدل على ذلك، ومما جاء فيها: «وإخوانك ما اجمل بهم أن يعرفوا لك حقاً بالسن والعلم والإسلام السابق، وما أجمل بك إن قصروا أن تودهم بالرفق بهم». انظر رسالة ابن العريف إلى ابي محمد عبد الغفور، (مخ) ورقة ٩٠ وكذلك الملحق رقم ٧ في اخر الكتاب.

(٢) انظر: عنان، تاريخ الأندلس في عصر المرابطين والموحدين، م.س. ص ٤٦٦. وكذلك الدراسة التي قام بها أسين بلاثيوس عن ابن العريف في تحقيقه لكتاب محاسن المجالس، ويرجع الفضل إلى بولس نويا في التنبيه إلى رسائل ابن العريف التي يضمها مخطوط مفتاح السعادة... انظر: «رسائل ابن العريف إلى ثورة المريدين في الأندلس»، مجلة الأبحاث سنة ١٩٧٨، ١٩٧٩.

(٣) **مفتاح السعادة**... م.س. ص ١٩٣ ـ بولس نويا: م.س. ص ٤٥ و Lagardère, op. cit., p.163

(٤) **الفتوحات المكية** ج ١ ص ١٧٦ ـ عفيفي: م.س. ص ٦٠.

(٥) **مفتاح السعادة**... ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٦) بولس نويا: م.س. ص ٤٥.

لطلع الاول لأول مرة على بعض الكنانيش التي كتبها الثاني في فنون العلم، وأبدى إعجابه بها[1]، فلو كان تلميذه لكان عارفاً به وبعلومه قبل هذا التاريخ. وإذا كان ابن الابار[2] قد أكد لقاء الرجلين، فإنه لم يذكر تاريخ هذا اللقاء، كما لم يذكر انه اخذ عنه علماً من العلوم.

ويمكن الظن أن زيارة ابن قسي لابن العريف في المرية كانت محاولة منه لإقناع شيخ التصوف في المرية بضرورة العدول عن النهج السلمي واتخاذ المبادرة لإعلان الثورة، لأن العادة جرت أن التلميذ هو الذي يقصد شيخه إذا رغب في الأخذ عنه. فمنطق الأحداث يفرض أن يتجه ابن العريف إلى ابن قسي لإشباع رغبته وإعجابه بعلومه. لكن الحالة العكسية التي حدثت تؤكد أن موضوع اللقاء دار حول الدعوة للثورة. لذلك لم يجد ابن قسي غضاضة في التوجه بنفسه متجشماً عناء الرحلة في سبيل إقناع ابن العريف بضرورة وضع استراتيجية للتنسيق حول خطة إعلان الثورة ضد المرابطين، وهذا ما يفسر صمت ابن الابار عن ذكر أي صلة علمية في هذا اللقاء.

على أن موقع ابن برجان في هذه العلاقة يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار، إذ كان يمثل حسب بعض الدارسين[3] التيار الذي يوازي بين أجنحة المريدين، ويكبح جماح المتطرفين. ولم يكن له اختيار آخر غير القيام بهذا الدور باعتباره «إماماً» ومرشداً[4] لحركة المريدين. ويبدو انه نجح في لجم التيار المتطرف إلى حين.

غير أن الظروف المستجدة ادت إلى بروز هذا التيار الذي يتزعمه ابن قسي، خاصة بعد استدعاء كل من ابن العريف وابن برجان إلى مراكش واغتيالهما في ظروف غامضة حوالى سنة ٥٣٦ هـ/ ١١٤١ م[5].

فباختفاء زعيمي التيار المعتدل، صفا الجو نهائياً للتيار المتطرف الذي أعلن الثورة سنة ٥٣٩ هـ/ ١١٤٤ م. وقد شهدت الفترة الممتدة بين موت هذين الزعيمين وإعلان الثورة أحداثاً خطيرة جعلت ثورة المريدين تغير من نهجها السلمي السري وتتحول إلى أسلوب العنف الثوري. فالدولة المرابطية عبر هذه السنوات الثلاث صارت تترنح تحت ضربات الموحدين[6]، وأصبح الضعف يدب في جسدها، واشتد الغلاء، وكثرت المجاعات والجفاف. كما تعاظم الخطر النصراني، وتفاقمت تحرشات المجوس[7]، وبدأت أعناق الفقهاء ورؤساء الجند تشرئب نحو الانفصال عن الحكم المركزي. ومن ثم يمكن القول أن التيار المتطرف الذي حمل لواءه ابن قسي جاء في هذا السياق العام. فما هي مراحل هذه الثورة، وما هو المصير الذي آلت إليه؟

---

(١) مفتاح السعادة م.س. ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٢) الحلة السيراء م.س. ج ٢ ص ١٩٧.

(٣) دندش: م.س. ص ٥٨.

(٤) الشعراني: الطبقات الكبرى ج ١، القاهرة ١٢٩٩ هـ، ص ١٥.

(٥) Nwiya, op. cit., p.221

(٦) ابن عذاري: م.س. ص ٩٩ ـ ١٠٠، ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠٣. المجوس، كما تسميهم المصادر العربية، او النورمان هم الشعوب الاسكندنافية التي كانت تقوم بهجومات حوالى كل سبع سنوات على شواطىء المغرب والاندلس: وقد قاموا بهجوم على سبتة سنة ٥٣٨ هـ كما يذكر ابن عذاري في الفترة مدار البحث.

تعد ثورة ابن قسي أول ثورة أقضّت مضجع المرابطين[١]. والظاهر أن ابن قسي لم يكن من أصل عربي ـ إسلامي، بل ينحدر ـ حسب ما اجمعت عليه كتب التراجم ـ من أصل مسيحي من مدينة شلب[٢]. ولعل هذا النسب الرومي ما جعل المؤرخين يتحاملون عليه. تقلد في بداية حياته بعض وظائف الدولة[٣]. وللأمر مغزاه في الدلالة على تذمر الطبقة الوسطى من الأوضاع، ومشاركتهم في الثورات. وقد اتخذ حياة النبي نموذجاً، فتشبُّه به في بعض احواله، ثم باع جميع أملاكه وتصدق بها[٤]. وبعد لقائه بابن العريف في المرية، وعدم نجاحه في إقناعه بضرورة إعلان الثورة، فضل أن يواصل معارضته مستقلاً بنفسه. وهذا ما يفسر عودته إلى شلب وبناء رابطة بإحدى قراها. وفيها انكب على مطالعة كتب ابي حامد الغزالي وإخوان الصفا المحظورة من قبل السلطة المرابطية. ولم يمض سوى وقت يسير حتى استقطب مجموعة كبيرة من الاتباع من العوام وعناصر الأرستقراطية «من أهل البيوتات والأجناد»[٥] فادعى الإمامة، وهو أمر لم يترك فرصة الانتظار للسلطة المرابطية التي لم تتقاعس عن مطالبته ومطاردته، غير انه اخفى نفسه عن الأنظار[٦].

وفي سنة ٥٣٩ هـ/ ١١٤٤ م، طالب أنصاره من المريدين بالخروج مع محمد بن يحيى الشلطيسي المعروف بابن القابلة[٧]، «فجعله سيف ثورته»[٨]، وسماه بالمصطفى لاطلاعه على ما دق من أموره وجلّ. لكنه بطش به لأسباب غامضة لا تفصح عنها المصادر. ولعل قتل حليف من بني جلدته يسقط مزاعم من وصموا الحركة بالشعوبية وفسروها تفسيراً إثنياً قحاً.

وفي سرعة مذهلة، تمكن من اكتساح حصن مرتيلة من أعمال غرب الأندلس. ونرجح أن دعاية مكثفة نظمت لصالحه من طرف أنصاره في هذه الأنحاء لقبول إمامته[٩]، فاتخذ الحصن قاعدة لحشد قواه وتنفيذ مشاريعه «وتسمى إماماً وكتب إلى البلاد يندب الناس إلى الثورة على المرابطين»[١٠].وأمده أحد انصاره ـ أبو الوليد محمد بن عمر بن المنذر ـ بمساعدات كبيرة، كما حالفه محمد بن سيدراي. وبذل الزعيمان معاً جهوداً مضنية لشد ازره حتى تمكن من الاستيلاء على شلب وباجة[١١] وفي الحال أقيمت حكومة جديدة يراسها ابن قسي، بينما ولي على شلب إبن المنذر، وعلى يابرة وباجة ابن سيدراي[١٢] ونجح بعد ذلك في الاستيلاء على لبلة «فاتسع على المرابطين

---

(١) ابن الخطيب: م.س. ص ٢٤٨.
(٢) ابن الابار: م.س. ج ٢، ص ١٩٨ ـ اشباخ: م.س. ص ٢٠٦ ـ عفيفي: م.س. ص ٥٦.
(٣) ابن الخطيب: م.س. ص ٢٥٠.
(٤) ابن الابار: الحلة... م.س. ج ٢، ص ١٩٧.
(٥) ابن الخطيب: م.س. ص ٢٥٠.
(٦) الغناي: م.س. ص ٦٤.
(٧) ابن الابار: م.س. ج ٢ ص ١٩٨.
(٨) ابن الخطيب: م.س. ص ٢٥٠.
(٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.
(١١) السامرائي: علاقات المرابطين بالممالك الإسبانية وبالدول الإسلامية، م.س. ٢٧١ ـ ٢٧٢.
(١٢) اشباخ: م.س. ص ٢٠٧.

خرق لم يرقعوه، وهجم عليهم حادث طالما توقعوه»[١]، ثم ضرب بعد ذلك عملته الخاصة على شكل مربع [٢].

بعد هذا النجاح، اشتد ساعد الثوار، فزحفوا لاكتساح باقي المناطق إلى أن تمكنوا من الاستيلاء على غرب الأندلس برمته [٣]، مما أوقع الفزع والرعب في صفوف الجيش المرابطي الذي جند كل قواه لكبح جماح ابن قسي وردع جموعه، واتجه نحو المريدين. وما كادت أنباء مقدم هذا الجيش تتسرب إلى مسامعهم حتى ولوا الأدبار. لكن ابن غانية الذي ترأس عسكر المرابطين لاحقهم، وحصد رؤوسهم في معركة ضروس لم ينج منها إلا بعض المريدين الذين التجأوا إلى حصن من حصون لبلة[٤].

بيد أن هذه الهزيمة لم تفت في عضد ابن قسي، ولم تثنه عن عزمه، فقد غيّر استراتيجيته الحربية، وتحالف مع الموحدين تحت حجة أنه يؤمن بالعقائد نفسها التي جاء بها ابن تومرت[٥]، فعيّنه عبد المومن والياً على غرب الأندلس[٦]. غير أن رواية أخرى تذكر أن الموحدين القوا عليه القبض واجازوه إلى العدوة[٧]. وعلى أي، فإن هذا التحالف ألّب عليه انصاره الذين تحولوا عنه وانضموا إلى المرابطين.

ولما قامت ثورة الماسي بالسوس الأقصى، أمده ابن قسي بالمساعدات، مما أوغر عليه صدر الموحدين[٨]، فأصبح في عزلة حتمت عليه التحالف مع ملك البرتغال هنركيز[٩]، وهو ما أثار حفيظة من بقي معه من الأنصار في شلب إذ ثاروا عليه[١٠] مما أدى إلى إضعاف موقفه. وفي الوقت ذاته خلع سيدراي دعوته ودعا للقاضي ابن حمدين متزعم ثورة قرطبة[١١] واتفق انصاره على اغتياله سنة

---

(١) ابن الابار: م.س. ج ٢، ص ١٩٩.

(٢) عثر على نصف قيراط مضروب باسم ابن قسي وكتب في وجهه «الله ربنا ومحمد نبينا والمهدي إمامنا» داخل المربع، ولم يقتصر التربيع على الدراهم، بل تعداه إلى الدنانير، انظر: ابن يوسف الحكيم: **ضوابط السكة** ص ٤٩.

(٣) ابن الابار، م.س. ج ٢ ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ ـ اشباخ: م.س. ص ٢٠٨ ـ السامرائي: م.س. ص ٢٧٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(٥) يذكر ابن خلدون أن عبد المومن بن علي لم يجب ابن قسي على رسالته الأولى التي طلب فيها منه الانضمام إليه لأنها تضمنت بعض العبارات المترفعة كلقب المهدي: انظر: **العبر**... ج ٦، ص ٣١٢.

(٦) ابن الابار: م.س. ج ٢، ص ٢٠٠ ـ زمامة: م.س. ص ٧٦.

(٧) المراكشي: م.س. ص ٣٠٩.

(٨) ابن الخطيب: م.س. ص ٢٥١.

(٩) ابن الابار: م.س. ج ٢ ص ٢٠٠ ـ حركات: **المغرب عبر التاريخ** م.س. ج ١، ص ٢٧٢. وقد تولى هنركيز Alphonse 1er Henriques حكم البرتغال منذ سنة ١١٢٨ م وهو يبلغ من العمر ١٨ سنة، وذلك بعد ان دبّر الأشراف والأحبار مؤامرة ضد أمه المستبدة، واستطاعوا إزاحتها عن الحكم. لكنه نصّب نفسه اميراً مستقلاً دون تبعية. وقد خاض معارك متواصلة نتيجة هذا الانفصال مع ملك قشتالة الفونسو ريموندیس الذي أعلن نفسه قيصراً سنة ١١٣٥ م. واستطاع الأمير الشاب ان يهزم القشتاليين، وبقي كذلك حتى ناجزه المرابطون الحرب، فاستغل خصومه ذلك لمحاربته، وتمكنوا من هزمه واصيب بجروح، واضطر في الأخير إلى عقد صلح مع القيصر ريموندیس سنة ١١٣٨ م لكن في السنة الموالية (١١٣٩ م)، وبعد ان هزم المرابطين تلقب بالألقاب الملوكية، فعاد النزاع بينه وبين القيصر. وقد اهتم هذا الأمير بأمر جماعات الفرسان الدينية لما لها من اهمية في محاربة المسلمين.

(١٠) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(١١) النباهي. **المرقبة العليا**... ص ١٠٣.

٥٤٦ هـ/ ١١٥١ م[١]، ويذكر البيدق[٢] اسم الشخص الذي قتله ويدعى عبد الله بن سليمان.

لكن الروايات تختلف حول نهاية ابن قسي، فالمراكشي [٣] يذكر أن الموحدين قبضوا عليه وهو بحصن مرتيلة، ثم عفوا عنه بعد أن تخلى عن إمامته، وبقي بالمغرب طيلة حياته إلى أن اغتاله أحد أصحابه. لكن روايات أخرى تؤكد أنه عبر إلى المغرب بمحض إرادته، وقابل عبد المومن بن علي وحثه على إرسال جيش موحدي [٤] ويضيف مؤرخ آخر [٥] أن جل الوفود الأندلسية وفدت على الخليفة الموحدي في سلا سنة ٥٤٥ هـ للتهنئة وتقديم فروض الولاء، ولم يتخلف منهم إلا ابن قسي الذي خاف على سلطانه فتحالف مع ملك البرتغال. وكان هذا التحالف آخر مسمار دق في نعش حركته، إذ تم اغتياله من طرف أنصاره كما سبق الذكر.

باستقصاء العوامل التي أدت إلى فشل ثورة ابن قسي، يتبين أنها ترجع لافتقاره إلى عصبية قوية تحميه وتشد أزره «فلم تكن هناك عصائب ولا قبائل يدفعونه عن شأنه»[٦]. كما أن أنصاره كانوا من مشارب مختلفة وعصبيات متباعدة[٧] تمخض عنها مجموعة من الخلافات التي دبّت بين قادتها[٨]. وبالمثل فإن تأثير ابن العريف ومبدئه الداعي إلى تجنب العنف ظل عنصراً يشوش رؤية الثوار. وحسبنا أنه كان قد اتصل بابن المنذر وألح عليه بعدم الانسياق وراء الدعاوي المضللة، وعدم الثورة العلنية على الأمراء المرابطين[٩].

ولا يخامرنا شك أن هشاشة مبادىء ابن قسي[١٠] وافتقاره إلى تنظيم دقيق، وإلى قاعدة مادية، فضلاً عن قوة الجيش المرابطي الذي حاصره، وتحالفه مع «دار الحرب»، كلها عوامل ساهمت في القضاء على هذه الثورة.

ورغم الفشل الذي مني به ابن قسي، فإنه ساهم في زعزعة أركان النظام المرابطي، وعبرت ثورته بجلاء عن طموحات الطبقة الوسطى والعامة في غرب الأندلس على تحريك رياح التغيير، وتمهيد الطريق للأندلس ومعها كل أقطار الغرب الإسلامي لدخول عصر جديد مع الموحدين.

صفوة القول أن ظاهرة الأولياء والمتصوفة شكلت معلمة هامة في التاريخ الاجتماعي للمغرب

---

(١) Lagardère, op., cit., p.161. ـ عباس بن إبراهيم: الاعلام... ج ١ ص ٢٢٤.
(٢) اخبار المهدي م.س. ص ٨٧.
(٣) المعجب...، م.س. ص ٣٠٩.
(٤) ابن الابار: م.س. ص ١٩٩.
(٥) الناصري: الاستقصا... م.س. ج ٢ ص ١٢٠.
(٦) ابن خلدون: المقدمة ج ٢ ص ٤٦٨ ـ ٤٦٩.
(٧) الغناي: م.س. ص ٦٨.
(٨) ابن الابار: م.س. ج ٢ ص ٢٠٢. ويتحدث فيه عن الحسد والتشاحن بين ابن المنذر وابن وزير. انظر كذلك: Lagardère, op. cit., p.16.
(٩) هذا ما يتضح من قول ابن العريف في إحدى رسائله: «لا تكونوا ممن إذا وعظ عنف، وإذا وعظ انف، وتزينوا بالرفق ولا تشينوا أعمالكم بالعنف». انظر: مفتاح السعادة م.س. ورقة ٧٩ أ.
(١٠) مما يدل على هشاشة مبادئه ما ذكرته المصادر عن الحوار الذي دار بينه وبين عبد المومن بن علي لما اجازه هذا الأخير إلى العدوة «فقال له: بلغني أنك ادعيت الهداية فكان من جوابه أن قال: أليس الفجر فجران كاذب وصادق فأنا كنت الفجر الكاذب». انظر المراكشي: م.س. ص ٣٠٩.

والاندلس إبان الحقبة المرابطية. وقد جاء ظهورها إفرازاً للازمة التي طالت المجتمع في المرحلة الأخيرة من العصر المرابطي بسبب نضوب موارد اقتصاد المغازي وكثرة المجاعات، واشتداد الغلاء والفتن. لذلك بات بديهياً أن يقوم المتصوفة بمحاولة لإعادة التوازن الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فلعبوا أدواراً متنوعة في كل المجالات كما تبنوا معارضة تراوحت بين المعارضة «الصامتة» التي اعتمدت خطاباً غير مباشر يستند على توظيف الكرامة الصوفية للتعبير عن موقفها ورؤيتها لإعادة بناء المجتمع وفق معايير مثالية في الغالب الأعم، ثم المعارضة التي نهجت أسلوب العنف والثورة، لكنها آلت إلى الفشل. ورغم ذلك فإن التيارين معاً نجحا في التأثير على شرائح هامة من المجتمع، فأسسا الجذور الأولى للتصوف المغربي، وتركا بصمات واضحة في تطور مسار المجتمع. كما ساهما في خلخلة النظام المرابطي وإضعافه ودخول المغرب والأندلس منعطفاً جديداً مع حكم الموحدين.

خاتمة

حاولت هذه الدراسة أن تحيط ببعض الجوانب من تاريخ المجتمع المغربي ـ الأندلسي، ورصد الذهنيات السائدة فيه خلال الحقبة المرابطية.

وفي هذا الإطار، تمت معالجة الحياة العائلية، فتبين أن ما سادها من سلطة وتبعية وعدم تكافؤ بين الرجل والمرأة، وما ترتب عن ذلك من علاقات سلطوية واستغلالية لم تكن سوى انعكاس لمجتمع قام على مبدأ التفاوت في الثروات والنفوذ، وثقافة متحجرة كرسها بعض الفقهاء الذين لم يتجاوبوا مع الواقع المتطور.

وقد اتضح من خلال النتائج التي تم التوصل إليها أن الحياة العائلية قامت على بنية هرمية احتل فيها الأب مركز القرار والسلطة، بينما ظلت الزوجة والأبناء مجرد وجود تابع له يمارس عليهم كل أشكال التسلط، وإن كانت الزوجة في بعض الأسر الصنهاجية وعائلات الوجهاء والأعيان تمتعت بقسط وافر من الحرية والنفوذ بفضل مركزها الاقتصادي الذي مكنها من لعب أدوار طلائعية.

وتم كشف النقاب عن نفقات الزواج الباهظة، والعقلية التي حددت معايير اختيار الزوجة واختلاف قيمة المهر حسب البيئات وموقع العائلات في الهرم الاجتماعي وطرق الاحتفال بالأعراس والأعياد والمناسبات العائلية.

وبفضل ما توفر من نصوص دفينة، امكن الوقوف على العلاقات الزوجية، فاتضح أنها عرفت أطواراً من الانسجام والتفاهم، إلى جانب التنافر والنزاع، وان ذلك غالباً ما حدث لأسباب مادية ونفسية ـ اجتماعية، وتم عرض الحالات التي نتج عنها الطلاق.

كما تم تسليط الضوء على وضعية المرأة داخل الأسرة، فثبت أنها لم تكن سوى صورة مصغرة من وضعيتها داخل المجتمع، فتم إبراز دونيتها، وما تعرضت له من أشكال العنف والقهر من قبل الزوج، وانحصار دورها في الشؤون المنزلية، باستثناء المرأة في الوسط الارستقراطي التي تمكنت بفضل مكانتها الاقتصادية من أن تلعب أدواراً هامة داخل المجتمع.

وتمكن البحث كذلك من إلقاء الأضواء على مظاهر التربية داخل الأسرة، فأكد أنها خضعت لتأثير ثلاثة عوامل: الأسرة والمؤدب او المدرس ثم البيئة، وأنها اختلفت حسب المستوى المادي للعائلات. كما تم الكشف عن المشاكل والنزاعات التي قامت بين الأخوة داخل الأسرة الواحدة، فتبين أن معظمها حدث لأسباب مادية صرفة كالميراث.

وعالجت الدراسة ما ساد هذه الحقبة من معتقدات غيبية كالاعتقاد في أرواح الجن وبعض مظاهر السحر والشعوذة والكهانة والتنجيم، فتبين من خلال التحليل أن هذه الظواهر لم تكن سوى تعبير مقنع عن مواقف ووسائل لتجاوز المشاكل والأزمات التي زخر بها المجتمع المرابطي، وأن انغلاق أبواب الرزق أمام العامة جعلها تلجأ إلى الفكر الغيبي لتعبّر عن طموحاتها وأمانيها وتؤسس عالماً خيالياً تختزن فيه كل توجهاتها.

وبالمثل تمت معالجة التقاليد والعادات السائدة داخل المجتمع، فتم إبراز بعضها وخاصة طرق الاحتفالات بالأعياد، وزيارة القبور والتقاليد الجنائزية وغيرها من العادات التي اختلفت من منطقة لأخرى. كما أزيح الستار عن بعض الأمراض والأوبئة التي شاعت خلال الحقبة موضوع الدراسة.

وأمكن في ضوء بعض النصوص المنشورة والمخطوطة الوقوف على أنواع الأطعمة السائدة والأزياء المستعملة، فاتضح أنها اختلفت حسب الوضعية المادية للأفراد وحسب بيئتهم الحضرية والبدوية. كما أبرزت الدراسة ولع الناس بالمتنزهات ووسائل الترفيه، وكشفت عن جملة من الألعاب التي يكثر الإقبال عليها.

وتصدى البحث أخيراً لمعالجة ظاهرة الأولياء والمتصوفة، فبينت ما انطوت عليه رؤية بعض الكتابات الأجنبية من مزالق في تفسير أسباب ظهورها. وتم رصد التيارات الصوفية السائدة، فاتضح أن التصوف انتقل خلال هذه الحقبة من التصوف الساذج إلى التصوف الفلسفي. كما تم إبراز الأصول الاجتماعية للمتصوفة، فتبين أن معظمهم يرجعون إلى أصول فقيرة. وفي الوقت ذاته جرى تحليل موقف المتصوفة من المجتمع، فاتضح أنه اختلف من التيار المعتدل المسالم إلى التيار المتطرف.

وبفضل ما تجمع من مادة جديدة، أمكن الوقوف على دور المتصوفة في المجتمع، فتبين أنهم لعبوا دوراً هاماً كلما حل قحط أو مجاعات. كما حاولوا التخفيف على الفقراء من عبء الضرائب ومساعدة اليتامى والأرامل وإطعام الغرباء ومعاونة الدائنين، فضلاً عن دورهم الأخلاقي والدعوة إلى القيم الدينية، إلى جانب الثورات المسلحة التي قام بها التيار الصوفي المتطرف.

ومع أن الدراسة حاولت الإحاطة بالعديد من القضايا القمينة بتفسير التطور البطيء للمجتمع بالمغرب والأندلس خلال الحقبة المرابطية، فثمة إشكاليات ملغزة لا زالت في حاجة إلى المزيد من التنقيب والحفر، وتلك مسؤولية كل باحث.

الملاحق

ملحق رقم (١)

رسالة من الأمير علي بن يوسف إلى المستظهر بالله العباسي[١]

«خص الله حضرة الإمام المستظهر بالله أبي العباس أمير المؤمنين بأفكار الحسنات، وانوار المساعي الصالحات، وحشر إليها وفود الخيرات وصرف[٢] دونها عيون الحادثات، كتب ولي الدولة العباسية المقتدر بسيرتها الفاضلة المرضية وهو بحمد الله جلت أسماؤه حمداً موصول الأسباب، ممدود الأطناب، ونسأله[٣] الصلاة على محمد رسوله المنتخب اللباب من أكرم الأنساب، وأن يختص حضرة أمير المؤمنين سليل الخلائف بصفايا العوارق والموالف اللطائف ويجمع على الأقران بحقها، والاعتراف بفضلها كلمة المخالف والمخالف، وعقيدة المناجف والموالف عن أوفى عهد وأقوى عقد في التمسك بعلائق طاعتها، والتقليد بقلائد[٤] إمامتها بعد أن وصل إليه كتابها العزيز مضمنه من متراسمها العالية ومواكبها الزاكية عهود ألزموها رسوماً وحداداً، وأقامها في عضد أمره جنوداً، ونشر منها ألوية للفخر وبنوداً، على أنه ما زال يحمل مشايعتها ومبايعتها معتصماً وبعلامة إمامتها وخلافتها معلماً ولأحكام ملتها[٥] العادلة متقلداً ملتزماً وفي مجاهدة أعداء الدين وحماية أرجاء المسلمين مجتهداً معتزاً ما يشيد بالدعاء لها على منابر بلاده ويعظم أمرها ويفخم فوزها وذكرها في أوقات انفراده واحتشاده ويجعل تقوى الله تعالى نصب اعتقاده وعرض اعتماده، ويتخذ من كتابه المبين، وسنة رسوله الأمين دليل هدايته وإرشاده ويستفرغ في قطع المظالم ومنع المحارم وسع قدرته واجتهاده، وعلى هذه البصيرة والوتيرة درج من درج من آبائه وأجداده والأحوال بحمد الله بجنباته مستقيمة، والأعمال في جميع جهاته سليمة، والأحكام بمراعاته على مركز الحق ومقر العدل مقيمة،

---

(١) هو الخليفة العباسي المستظهر بالله الخليفة ٢٨ من الخلفاء العباسيين تولى الحكم فيما بين :٤٨٧ و ٥١٢ هـ) وهو الذي قلد يوسف بن تاشفين وابنه علي الإمارة على المغرب والأندلس.

(٢) في الأصل: وطرف لكننا استحسنا مصطلح حرف تمشيا مع المعنى.

(٣) كتبت في الأصل هكذا: نسئله.

(٤) في الأصل: لقلائد.

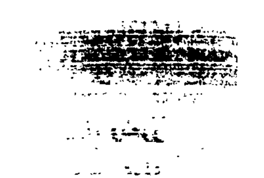
(٥) في الأصل: منتها.

والأجناد موفورة في سبيل الجهاد معمورة، وأحزاب الكفر فيما جاور أقطاره موطرة مدحورة، وثغور المسلمين محفوظة مضبوطة، وأمور الدين مشدودة مربوطة، وأيدي الجور والخوف في جميع عمله مقبوضة محظوطة، وبسط العدل والأمن ممدودة مبسوطة، وولي الدولة المجدة وصل الله علوها وكبت عدوها نرى أن انتظام أموره ودوام ظهوره بما يعتقده ويتقلده من القيام بدعوتها والاعتصام بعصمتها، والانتظام في سلك طاعتها والله يكتبه في الرعيل الأول من جملة أوليائها وحملة آلاتها المستظلين بظل رايتها ولوائها، ولا يعدمه التشرف بما يرد عليه من عهودها السامية، وإناختها[6] بغرته، وسلام الله الموصول على حضرة الإمامة، ومحل الكرامة ورحمة الله وبركاته»[7].

المصدر: المواعيني: **ريعان الألباب وريعان الشباب في مراتب الآداب**.
مخطوط: خ.ح رقم ٢٦٤٧ ص ٩٨.

---

(٦) في الأصل: إنخاتها.
(٧) الرسالة من إنشاء أبي القاسم بن الجد.



ملحق رقم (٢)

رسالة تعزية موجهة للأمير يوسف بن تاشفين في وفاة الأمير مزدلي[١]

«أطال الله بقاء أمير المسلمين، وناصر الدين الشائع عدله، السابغ فضله، العظيم سلطانه العلي شأنه في سعد تطرف عنه أعين النوائب، وجد يصرف عنه أوجه المصائب كل رزء أدام الله تأييده وإن عظم وجل حتى استولى على النفس منه الوجل إذا عدا بابه وتخطى جنابه، وقد أخطأ بحمد الله المقتل، وصد عن سواء الغرض فجزل وإذا كانت أقدار الله تعالى لا تطاول[٢]، وأحكامه لا تزاول، فالصبر لمواقعه أولى، والتسليم أذهب لرضى المولى. وكتبته أدام الله تأييده والنفس بنار زفراتها محترقة، والعين بماء عبرتها شرقة مغرورقة لما نفذ به قدر الله المقدور، وقضاؤه المسطور من وفاة الأمير الأجل أبي محمد مزدلي قدس الله روحه، وسقا ضريحه، فيا له رزء قصم الظهر، ووسم النجوم الزهر، وأذكى الأحزان، وأبكى الأجفان بمكانته من الدولة المنيفة، ومنزلته من الأسرة الرفيعة الشريفة، وعند الله تحتسبه ذخيرة عظمى وتسأله[٣] المغفرة والرحمى، فإنه كان نور الله وجهه متوفر الهمة على الجهاد من أجل الجد في ذلك والاجتهاد. وحسبه أنه لم يقض نحبه إلا وهو مجتهد في عسكره فأدركه الموت مجاهداً، ومع الله تاجراً، وأرجو أن يكون قد قرن له فاتحة السعادة بخاتمة الشهادة. وأمير المسلمين أورى في الرياسة زنداً من أن تضعطه الخطوب وإن أهمت، وتوجعه الحوادث وإن ادلهمت والله يحسن عزاءه على فجعه ولا يدني كارثاً بعده من ربعه».

المصدر: البلوي: **العطاء الجزيل** مخطوط الخزانة الحسنية رقم ٦١٤٨ ص ٦٤.

---

(١) هو الأمير ابو محمد مزدلي: من أكابر المرابطين، وهو ابن عم يوسف بن تاشفين، لعب دوراً هاماً في الميدان العسكري. توفي سنة ٥٠٨ هـ ويذكر ابن عذاري جملة من أخباره. انظر البيان المغرب ج ٤ ص ٢٦، ٢٩، ٤١، ٤٢، ٦٨، ٥٦، ٥٧، ٦٠، ٦١، ١٤٨.

(٢) في الأصل: تماول.

(٣) كتبت هكذا في الأصل: وتسئله.

ملحق رقم (٣)

ظهير توقير واحترام بعثه الأمير علي بن يوسف إلى المتصوف الشيخ أبي عبد الله محمد أمغار مؤرخ سنة ٥٢٧ هـ

«من أمير المسلمين وناصر الـدين علي بن يوسف بن تاشفين إلى أبي عبد الله محمد بن الشيخ الشريف أمغار[١] وليه في الله أكرمك الله بتقواه.

بسم الله الرحمن الرحيم، أبقاك الله وإيانا بتقواه، ويسرك للعمل بما يوافق رضاه.

من حضرة مراكش حرسها الله عقب ربيع الآخر سنة سبع وعشرين وخمسمائة وقد علمنا[٢] ما أنت عليه من الخير والدين والجري في أحوالك على نهج الصالح المستبين. فاعتقدناك في الأولياء، ورتبناك في أهل الذكاء، وخاطبناك نادبين لك إلى اختصاصنا بخالص الدعاء، فأقسم لنا في ذلك حظاً من ابتهالك في الأوقات المرجوة، واعتمد فيه رسم المواظبة والصفاء، والله سبحانه يجعلنا ممن ألهم ما يرضاه واشتمل فيما يوجب زلفاه ورحمة بقدرته لا إله سواه، وتبلغ سلاماً جزيلاً كثيراً لأهل حزبك وأهل بيتك الشرفاء الفضلاء ورحمة الله وبركاته».

المصدر: ابن عبد العظيم الأزموري: **بهجة الناظرين وأنس العارفين.** (مخطوط): خ.ع.م رقم ج ٣٧٧٧ ص ٣١.

---

(١) هو الشيخ ابو عبد الله محمد بن امغار أحد مشايخ أسرة آل امغار الشريفة بعين الفطر بأزمور. ومعلوم ان بعض النسابة يطعنون في شرفها المزعوم وقد ناقشنا هذه المسألة في هذه الدراسة.

(٢) في الأصل: علم. ونعتقد ان السياق الصحيح هو كما اثبتناه في المتن.

ملحق رقم (٤)

عقد يتضمن شهادة ضرب الزوج زوجته وإصابتها بجروح

«أشهدت فاطمة بنت القاسم على نفسها، وهي مضطجعة الفراش في صحة من عقلها، وثبات من ذهنها تشكو ألم جراحات في جسدها إحداها بمؤخر رأسها، واثنتان منها بجنبها الأيسر تحت مرجع كتفها من الجهة المذكورة، والرابعة بظهرها مائلة إلى الجنب الأيسر، والخامسة برأس منكبها الأيمن، والسادسة تحت إبطها من الجهة اليسرى تجد منها ألم الموت. وذكرت لهم أن جانيها عليها والمصيب لها بجميعها زوجها عبد السلام على وجه الاعتداء منه والعمد والظلم الموجب للقتل[1]. فمتى حدث بها حدث الموت قبل ظهور برئها[2] وإفاقتها من جراحاتها هذه، فإن المطلوب بدمها، زوجها المذكور إذ كان هو الجاني لذلك كله عليها على أوجه العمد كما ذكر. شهد على إشهاد فاطمة بجميع ما فيه عنها من أشهدته به وهي بالحالة الموصوفة وعاين جراحاتها وإن ذلك مما لا يفعل المرء بنفسه في كذا...».

المصدر: ابن الحاج: نوازل ابن الحاج (مخطوط) خ.ع.و.م رقم ج ٥٥ ص ٢٩٩.

---

(١) كلمة غير واضحة واستحسنا قراءتها كما ورد في المتن.

ملحق رقم (٥)

صيغة عقد كراء منزل

«اكترى فلان بن فلان بن فلان جميع الدار التي بموضع كذا، حدودها كذا، بحقوقها ومنافعها ومرافقها ومدخلها ومخرجها وبئرها لمدة عام كامل أوله شهر كذا بكذا وكذا ديناراً مقسطة بالسوية على شهور العام المذكور. يدفع المكتري عقب كل شهر ما ينوبه من العدد المذكور وذلك كذا وفلان مصدق في الاقتضاء منه دون يمين تلزمه في دعوى القضاء اكتراءً صحيحاً عرفا قدره ومبلغه بلا شرط ولا مثنوية ولا خيار. ونزل المكتري في الدار المذكورة في أول الشهر المذكور ليستوي في أمر اكترائه وابراء المكري من درك الإنزال على سنة المسلمين في أكريتهم ومرجع دركهم».

المصدر: **المقصد المحمود** للجزيري (مخطوط) ح. ح رقم ٥٢٢١ ص ١٠٦.

تعقيب الجزيري على هذا العقد:

«وإن دفع المكتري، واجب آخر كل شهر موضع يدفع، دفع المكتري إلى المكري واجب آخر شهر من شهور العام المذكور وذلك كذا ويدفع عقب كل شهر من سائر الشهور ما ينوبه من ذلك وأقر فلان بقبض واجب آخر الشهور المذكورة وازناً طيباً ثم تكمل العقد. وإن وقع الكراء بالنقد أسقطت ذكر التقسيط وقيدت قبض جميع الكراء على رب الدار. وإن لم ينزل المكتري في الدار أسقطت من العقد ذكر النزول. وإن وقع الكراء في فندق افتتحت الكراء على ما تقدم. فإن كان توزيع الكراء على الشهور يختلف بحسب النفاق والكساد قلت بكذا وكذا ديناراً».

المصدر: نفسه

ملحق رقم (٦)

رسالة من ابن العريف إلى أحد مريديه
حول الاتصالات ومعرفة الأخبار بين المتصوفة

«إلى الفقيه أبي الحسن بن غالب المودود، أحسن الله ذكراه، من أخيه الضعيف أحمد بن محمد عفا[١] الله عنه.

بسم الله الرحمن الرحيم صل الله على محمد سيد رسلك وعلى آله وسلم تسليماً. سلام عليكم ورحمة الله وبركاته. اقام الله لسانك بالصدق وغمس قلبك في نعيم الرفق غمسة تجعلك لكافة الخلق. وتوجب لك الزلفى في مراقبة الحق لا فرق بين الشكوى إليه والشكوى إلى من امر به وحض عليه وإن اخاك لمتأرك[٢] في السفلى متردد حول السؤال[٣] اجهل الناس بقدره وامقتهم بطوية صدره لامع الباكين في مواقف الأحزان، ولامع اللاهين في مراتع الأنس. بعدت أنباؤك عنه فوحشته بك طويلة ولم يدر كيف حالك وحال إخوانك فمسرته قليلة كليلة ما أشبه الليلة عنده بالبارحة واقرب اليوم من غد فيا للذي لك أسأله وله أسألك لا يمنعك من المخاطبة إلا مانع ضرورة، واجعل من هما معنى كتابي في السالف الذي لم يكن لي عليه جواب وكنت في عام تسعة وعشرين لم يصل إلينا في وجهة المشرق مخبور يأنس ولا مخبور بطيبه نفس، فترادف الكرب حتى فتح الله سبحانه بأبي موسى أخينا وابن أبي موسى فكان بسط نفعه الله ونفع به أخوك اليوم تلف وتساوى عنده ما جهل وما عرف وعقد لسانه عقدة من ورائها تقف الحكمة ومن دونها تطرد ينابيع عين العصمة وأعجز الناس من اشتكاه أخوه فرقدا وأعجز منه من استكبر وقعد ولا حول ولا قوة إلا بالله ولا عذر لمن ولى عن الذكر وجفاه، وزد في حب إخوانك عني واقراهم[٤] سلامي عميماً على كلٍ باسمه والسلام المعاد عليكم ورحمة الله».

المصدر: مفتاح السعادة وتحقيق الإرادة لابن العريف، مخطوط خ.ح رقم ١٥٦٢ ص ٦٠ ـ ٦١.

---

(١) في الأصل: عفى.

(٢) ماتُقرا لمتكرء.

(٣) في الأصل: السزاي.

(٤) في الأصل: واقرهم.

ملحق رقم (٧)

رسالة من ابن العريف إلى ابن قسي زعيم الثورة في غرب الأندلس ضد المرابطين

«بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على محمد نبيه الكريم. سلام عليكم ورحمة الله وبركاته. كتبته عن صلاح ظاهر، وعافية شاملة لي ولأهلي ولإخواني والحمد لله رب العالمين. ووقفت من قبل قريبي احمد سلمه الله عند منصرفه من تلك الجهة على عدة كراريس في فنون من العلم كتب فيها بعض كلامك واجوبتك، فسرني تمام فهمك ونفوذ عزمك وإشرافاً من علم الحقيقة على انهـا كتاب متشابهه يصدق بعض لبعض. فالحمد لله الذي أبلغني عن أهل وقتي ما كنت أومله وإني منذ ست وعشرين سنة سألت رجلاً من أهل القرآن والحفظ للموطا[1] والسياحة كيف بأهل الانقطاع في العلم قال غلب عليهم الاجتهاد والعمل، وقل عندهم العلم والبحث، فقلت واحسرتي، ثم هأنا يبلغني عن اناس بالمشرق والمغرب في وقتنا من نكث العلم ما يسرني من كان في حقائق العلم همه وغمه ومن اشد ما يمسني بعد معرفتي بحالها وحال إخواني لما في رؤية أحوالكم ومعرفتي بها من يقظة قلبي وحياة ليلي فأعلمه والسلام عليكم وعلى كل واحد ممن تحبه ويحبك مردداً ورحمة الله وبركاته».

المصدر: ابن العريف: **مفتاح السعادة وتحقيق الإرادة.** (مخطوط)
خ.ج رقم ١٥٦٢ ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

---

(١) في الأصل كتبت هكذا: الموطىء.

ملحق رقم (٨)

جانب من أفكار ابن قسي في التصوف

«الحمد لله أعلم أن التعيين، وقبول ما ظهر من الحق بطريقة الرسالة، وهو ما جاءت به الرسل من الإيمان والإسلام والأحكام، وقبول ما غاب من الدار الآخرة وأحوال القيامة والجنة والنار وغيرهما. فإذا صدق المالك، وقبل المذكورات بالعلم. يقال علم علم اليقين. وأما المرتبة الثانية وهي عين اليقين، وهو الغناء عن الاستدلال والاستدراك والخبر وهو شهد الأشياء بالكشف، وإدراك الحقائق في علم القدس، فلا مدخل فيه للنقل والاستدلال. وهو أعلى من المرتبة الأولى لأنه أسرارها وأبكار معانيها. وانطبعت فيه معاني جميع البطون وحقائقها فهو سر الوجود وقبلة الواجد والموجود، يعرف الأمور في مراتبها، ويشاهد المعاني في مواطنها. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. سبحانك اللهم أنت الأول والآخر والظاهر والباطن، وأنت بكل شيء عليم وأنت على كل شيء قدير، وبكل شيء محيط ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم والحمد لله رب العالمين».

المصدر: ابن عربي: **شرح خلع النعلين** (مخطوط) دار الكتب القومية بالقاهرة رقم ٦٣٩.

ملحق رقم (٩)

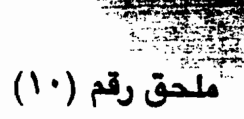
فتوى تتضمن عقاب القتل بالصلب لمن خالف تأويل النصوص القرآنية

«بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد. كتب إلي أبو عبد الله بن فرج الجواب رضي الله عنك في رجل سمع قارئاً يقرأ ﴿ثم سواه ونفخ فيه من روحه﴾ فقال لمن حضره لا تعتقدوا. أن آدم فيه من روح الله شيئاً، إنما الروح ملك أمر الله فنفخ فيه من روحه. وسمع أيضاً قارئاً يقرأ: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ فقال الله أرفع وأعظم من أن يكلم موسى، وثبت عليه هذا القول. بيِّن لنا الواجب في ذلك. فجاوب: هذا رجل لا شك في حمقه ورداءة دينه وجهله لأن العلماء كثيراً ما كانوا يمسكون عن الجواب فيما سئلوا عنه. وقد قال ابن عباس: من أجاب الناس في كل ما سألوه عنه فهو مجنون... فالواجب أن يؤخذ هذا الفاسق لعنه الله ويسجن بعد أن يكبل في الحديد ويستتاب بحضرة أمير البلد والقاضي والفقهاء وجماعة الناس، فإن تاب أطلق ومنع أن يجالسه أحد، ويجتمع إليه، وإن تمادى على كفره، قتل ويكون قتله بالصلب على ما مضى عليه العمل في الزنادقة بقرطبة من أيام الحكم[١] إلى اليوم».

المصدر: ابن الحاج: نوازل ابن الحاج (مخطوط) خ.ع.و.م رقم ج ٥٥ ص ٣٠٩.

---

(١) المقصود هو الأمير الأندلسي الحكم الربضي.



ملحق رقم (١٠)

بعض العائلات المغربية والأندلسية الارستقراطية في العصر المرابطي

العائلة	مكان إقامتها	أسباب شهرتها	المصدر
بيت بني عشرة	سلا	العقار، الثروة القضاء	رايات المبرزين ص ٩٣ الاستبصار ص ١٤٠
بيت بني أمغار	عين الفطر (ازمور)	الولاية والصلاح	بهجة الناظرين ورقة ٣١
بيت التميمي	سبتة	الحسب والنسب	التكملة ج٢ ص ٩١٥،٩١٤
بيت بن الشيخ	مكناسة	العلم والصلاح	زهرة الآس م ١ ص ٨٢
بيت بني حمدين	قرطبة	القضاء	المغرب في حلى المغرب ج ١ ص ١٦٢
بيت بني سعيد	قلعة بني سعيد	القيادة	فقهاء مالقة ص ١٢٣
بيت بني المعافري	شاطبة	الفقه	المعجم لابن الابار ص ٩١
بيت بني بشتغير	لورقة	غير محدد	المصدر نفسه ص ٣٠٥
بيت بني أبي العباس	مالقة	العلم والأدب	المغرب في حلى المغرب ج ١ ص ٤٢٦
بيت المرواني	غير محدد	الفقه والأدب	الذخيرة ق ١ م ٢ ص ٨٢٠
بيت العذري	دلاية	الفقه	المعجم ص ١٢١
بيت الحضرمي	غير محدد	العلم والقضاء	الذيل والتكملة س ١ ق ١ ص ٣٤١

العائلة	مكان إقامتها	اسباب شهرتها	المصدر
بيت بني مغيث	قرطبة	الشورى والقضاء	بغية الملتمس ص ٤٥٥
بيت بني برطلة	غير محدد	العلم والاصالة	الذيل والتكملة س ٦ ص ٢٨٧
بنو الفرج	بلنسية	الأدب والثروة (الارث)	المغرب في حلى المغرب ج ٢ ص ٣٠٤
بنو واجب	بلنسية	الوزارة والقضاء	المصدر نفسه ص ٣١٥
بيت بني لب	شلب	العلم والنسب	التكملة ج ١ ص ٣٦
بيت بني حجاج	إشبيلية	وراثة الخطط	اختصار القدح المعلى ص ١٤٠
بيت بني زهر	إشبيلية	الطب والخطط	المدارك ج ٨ ص ٢٩
بيت اليحصبيين	قرطبة	القضاء والخطط	أخبار وتراجم أندلسية ص ١٣٣
بيت بني المخزومي	جزيرة شقر	غير محدد	المصدر نفسه ص ٢٤٢
بيت الغساني	غرناطة	العلم والفضل	المصدر نفسه ص ٤١٢
بيت ابن أبي حبيب	شلب	الوجاهة والثروة	المصدرنفسه ج ٢ ص ٣٨٥
بيت بني حسون	مالقة	رأسة الإمارة في أواخر الحكم المرابطي	أعمال الاعلام القسم الأندلسي ص ٢٥٥
بيت أبي جعفر	مرسية	إمارة مرسية	المصدر نفسه ص ٢٥٨
بيت ابن عاصم	أوريولة	إمارة أوريولة	المصدر نفسه ص ٢٥٩
بيت بن ملحان	وادي آش	إمارة وادي آش	المصدر نفسه ص ٢٦٤
بيت بني المرخي	بلنسية	العلم والأدب	الذخيرة ق ٢ م ٢

ملحق رقم (١١)

العائلات الفاسية النبيهة في العصر المرابطي

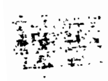
العائلة	الزقاق الذي تقيم به	أسباب نباهتها	المصدر
عائلة بني دبوس	عقبة ابن دبوس	العلم والثروة	بيوتات فاس الكبرى ص ٢٦
عائلة بني حمد	مدشر منصور	العلم والثروة	الموضع نفسه
عائلة بني اللواتي	حارة لواته	العلم والفقه	المصدر نفسه ص ٣٦
عائلة بني شلوش	درب ابن شلوش	الفقه والثروة	المصدر نفسه ص ٣٦
عائلة بني حنين	زقاق ابن حنين	الفقه والثروة	المصدر نفسه ص ٣٩
عائلة بني خنوسة	غير محدد	العلم والصلاح	المصدر نفسه ص ٤٠
عائلة بني العجوز	غير محدد	العلم والفقه	المصدر نفسه ص ٤١
عائلة بني بكار	غير محدد	العلم والفقه	المصدر نفسه ص ٤١
بيت بني بسيل	أحواز فاس	الصلاح والولاية	المستفاد ص ١٠٣
بيت بني الملجوم	غير محدد	أعيان المدينة وقضاتها	جذورة الاقتباس ق ٢ ص ٥٠٠ ـ ٥٠١
بيت بني المغيلي	وطا المغيلي	العلم والثروة	المصدر نفسه ص ٥٣٧
بيت بني يسكر	غير محدد	الثروة	بيوتات فاس الكبرى ص ٤١

العائلة	الزقاق الذي تقيم به	أسباب نباهتها	المصدر
بيت بني وشون	غير محدد	القضاء	الموضع نفسه
بيت الأوروبيين	غير محدد	فقه وصلاح	المصدر نفسه ص ٤٢
بيت بني أبي الحاج	درب أبي حاج	الحسب والثروة والعلم	المصدر نفسه ص ٤٤
بيت بني الغماري	درب الغماري (قرب جامع القرويين)	الثروة والعقار	
بيت ابن الأمين	غير محدد	التجارة	إزالة الالتباس ص ٤١
بيت ابن عبود	قرب باب بني مسافر	أملاك وعقارات	الروض العاطر الأنفاس ورقة ١٢
بيت بني الأزدي	غير محدد	القضاء	زهرة الآس م ١ ص ٩٢
بيت بني البان	غير محدد	العلم	المصدر نفسه ص ٩٥
بيت بني إلبيري	غير محدد	العلم والفقه	المصدر نفسه ص ١٨٦
بيت بني عشرين	غير محدد	العلم والأصالة	الإعلام ج ١٠ ص ٢٥٦
بيت بني طويل	غير محدد	الحسب والنسب	صلة الصلة ق الغرباء، ص ٥٥٢
بيت بني حزب الله الخزرجي	غير محدد	العلم والنسب	جذوة الاقتباس ق ١ ص ١١٩
بيت بني المكودي	غير محدد	الكتابة والقضاء	المصدر نفسه ص ٢٢٩

ملحق رقم (١٢)

بعض المعتقدات الشعبية
حول ما يحدث إبان السنة

الشهر	علاماته	المعتقدات التي تناسب هذه العلامات
اكتوبر/ تشرين الأول	دوي الرعد في أول يوم منه	يرفع الله فيه كبير الناس في تلك السنة
	دوي الرعد في اليوم الثالث منه	غلاء الأسعار
	دوي الرعد في النصف الأخير منه	كثرة الخصب
نوفمبر/ تشرين الثاني	دوي الرعد في أول يوم منه	بركة وخير في تلك السنة
	دوي الرعد في اليوم الثالث إلى عشرين	ارتفاع الضر عن الناس
دسمبر/ كانون الأول	دوي الرعد في أول يوم	موت شخصية كبيرة
	دوي الرعد مرتان	موت شخصيتين إلى خمسة
	أكثر من ذلك	سنة خير
يناير/ كانون الثاني	دوي الرعد من أوله إلى نصفه	سنة لا خير فيها
	دوي الرعد في النصفين معاً	يحدث قتال في سواحل البحر ـ ينتشر مرض الرمد ـ سنة باردة ـ موت الأبقاء ـ حدوث زلازل في المشرق.
فبراير/ شباط	دوي الرعد من أوله إلى نصفه	غلاء الأسعار ـ فتنة وقتال
	رعد في نقصانه	خصب ـ موت في الماشية ـ زلازل في أراضي العجم
مارس/ اذار	رعد	خير
	هلال مستوي	بركة



إبريل ـ مايو/ نيسان ـ أيار	رعد	فتنة وهرج وفساد في الطعام
	هلال مستوي	صلاح الزرع ـ سيادة الأمن والخيرات
	هلال مائل	كثرة الموتان
يونيه/ حزيران	رعد	هلاك الكبراء
	هلال مستوي	كثرة الزرع والأمن والدعة
	هلال مائل	كثرة الموتان
يوليوز/ تموز	رعد	موت رجل ذي شأن
	هلال مستوي	نزول البرد ـ رمد يعم الناس
غشت/ آب	رعد	فرح الناس
	هلال مستوي	صلاح الزرع وكثرة الخير والأمن
ستنبر/ أيلول	الرعد في الأيام الثمانية الأولى منه	كثرة الأمطار وصلاح الغلة
	الرعد في العشرين منه	حدوث الجراد ـ قلة الغلة

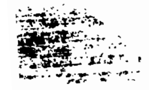
• الجدول مأخوذ من خلال نصوص الظفنري: زهرة البستان ونزهة الأذهان (مخ) ص ٣٧ ـ ٣٩. وانظر ما ورد من أمثال العامة حول المعتقدات التي تصب في هذا الاتجاه: الزجالي: ري الأوام ج ١ ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

رموز المجلات الأجنبية

A.M= Archives Marocaines.
B.E.S.M.= Bulletin Economique et sociale du Maroc.
F.O= Folia Orientalia.
Hes= Hesperis.
J.A= Journal Asiatique.
J.E.S.H.O= Journal of the Economic and Social History of the Orient.
O.H= Orientalia Hispanica.
R.E.I= Revue d'Etudes Islamiques.
F.F.H.O.M= Revue Française d'Histoire d'Outre Mer.
R.H.C.M= Revue d'Histoire et de Civilisation du Maghreb.
R.H.E.S= Revue d'Histoire Economique et Sociale.
R.I.E.I.M= Revista del Instituto de Estudios Islamicos en Madrid.
R.O.M.M= Revue d'Occident Musulman et de la Méditerranée.
S.I = Studia Islamica.

الاختزالات المستعملة في الهوامش

أ = وجه الورقة في المخطوط.
ب = ظهر الورقة في المخطوط.
ت. ع = الترجمة العربية.
ت. ص = تحقيق حاج صادق.
د. ت = دون تاريخ.
د. ت. م = دون ذكر تاريخ ولا مكان الطبع.
ز = زجل.
ع = عدد.
ط = طبعة.
ق = القسم.
قص = قصيدة.
مج = مجلد.



مخ = مخطوط.

م. س. = مرجع سبق ذكره.

م. م. د. إ. م = مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد.

م. م. ع = مجلة المؤرخ العربي.

ن. م. = نفس المرجع.

Ed= Edition.
Fas= Fascicule.

S.D.E= Sans date d'édition

T= Tome.
TR= Trimestre.

الرموز الخاصة بأسماء خزانات المخطوطات

خ. ع. و. م. ر	=	الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط.
خ. ح	=	الخزانة الحسنية.
خ. د. ك. ق	=	خزانة دار الكتب بالقاهرة.
خ. إ	=	خزانة الاسكوريال.
خ. و. م	=	الخزانة الوطنية بمدريد.
خ. ت	=	خزانة تمكروت.

المصادر المخطوطة المستعملة في البحث

- ابن أبي الخصال، عبد الله بن محمد بن عبد الملك مسعود ابن فرج الغافقي (ت ٥٣٩ هـ): **رسائل ابن ابي الخصال**: ميكروفيلم خ. ع. و. م. ر. رقم ١٥.
- ابن الحاج، ابو عبد الله بن الحاج الشهيد (توفي بقرطبة في ٢٦ رمضان عام ٥٢٩ هـ): **نوازل ابن الحاج** خ. ع. و. م. ر. رقم ج ٥٥.
- ابن حجر التميمي (ت ٩٧٤ هـ): **منتهى الاعلام بوفاة الصحابة وملوك الإسلام**. خ. ح. رقم ١٥٠٧.
- ابن رشد، ابو الوليد محمد بن أحمد القرطبي الفقيه (توفي بقرطبة في ١١ ذي القعدة عام ٥٢٠ هـ) **نوازل ابن رشد**. خ. ع. و. م. ر. رقم ك ٧٣١.
- ابن زكون، حسن إبراهيم بن عبد الله بن أبي سهل ابو علي (ت٥٥٣ هـ) **اعتماد الحكام في مسائل الأحكام** خ. ع. و. م. ر- رقم ق ٤١٣.
- ابن زهر، أبو العلاء زهر بن عبد الملك الأشبيلي (ت ٥٢٥ هـ) **جامع أسرار الطب**. خ. ع. و. م. ر ضمن مجموع د ٥٣٢.
- ابن زهر، أبو مروان عبد الملك الأيادي (ت ٥٥٧ هـ) **كتاب مختصر في الأغذية**. خ. ح. رقم ٢٤٣٠.
- ابن الزيات، أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي (ت ٦٢٧ هـ): **أخبار ابي العباس السبتي**. خ. ع. و. م. ر. رقم د ٧٦٧.
- ابن سلمون، أبو القاسم سلمون بن علي سلمون الكناني (قاضي الجماعة بغرناطة): **العقد المنظم للحكام فيما يجري بين ايديهم من العقود والأحكام**. خ. ع. و. م. ر- ضمن مجموع د ٦٧٠.
- ابن سهل، عيسى بن أصبغ عبد الله الأسدي (ت ٤٨٦ هـ): **نوازل الأحكام في مذاهب الحكام**. خ. ع. و. م. ر- رقم ق ٢٧٠.
- ابن صعد، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي الفضل التلمساني الأنصاري (ت ٩٠١ هـ): **النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب** خ. ح. رقم ٢٤٩١.
- ابن الطواح، عبد الواحد بن محمد التونسي (كان على قيد الحياة سنة ٧١٧ هـ): **سبك المقال لفك العقال**. خ.ح. رقم ١٠٥.
- ابن عبد العظيم، أبو عبد الله محمد الأزموري (ت سنة ٧٣١ هـ): **بهجة الناظرين وانس العارفين**. خ. ع. و. م. ر. رقم ج ٢٧٧. نسخة أخرى رقم د ١٣٤٣.
- ابن العريف، أبو العباس أحمد بن موسى الصنهاجي (توفي بمراكش سنة ٥٣٦ هـ): **مفتاح السعادة وتحقيق الإرادة**. خ. ح - رقم ١٥٦٢.

- ابن عسكر، محمد بن علي بن خضر بن هارون الغساني (ت ٦٣٦ هـ): **فقهاء مالقة وادباؤها.** (م. خ).
- ابن ليون، ابو عثمان سعد بن الشيخ أبي جعفر احمد ابن ابراهيم التجيبي (ت ٦٦٤ هـ): **لمح السحر من روح الشعر وروح الشحر.** خ. ع. و. م. ر ـ رقم د ١٠٣٣.
- ابن المناصف، محمد بن عيسى بن محمد بن أصبغ الأزدي (ت ٦٢٠ هـ): **تنبيه الحكام** (م. خ).
- أبو عمران، موسى المازوني: **صلحاء وادي شلف.** خ. ع. و. م. ر ـ رقم ك ٢٣٤٣.
- ابو مدين، الشيخ شعيب الأنصاري الأندلسي نزيل فاس (ت ٥٩٢ هـ): **انس الوحيد ونزهة المريد.** خ. ع. و. م. ر ـ رقم د ١٩٩١ ضمن مجموع.
- ابو مدين،: **قصيدتان في التصوف.** خ. ع. و. م. ر ـ رقم د ٧٧٤.
- أبو الوليد هشام بن عبد الله بن هشام الأزدي (ت ٦٠٦ هـ): **مفيد الحكام في نوازل الأحكام.** خ. ع. و. م. ر ـ رقم ق ٨٠٥.
- البرزلي، أبو القاسم بن أحمد بن محمد البلوي القيرواني (توفي بتونس عام ٨٤١ هـ): **جامع مسائل الاحكام مما نزل بالمفتين والحكام.** خ. ع. و. م. ر ـ رقم د ٤٥٠.
- البلوي، أبو القاسم احمد بن محمد بن عبد الرحمن القضاعي الأشبيلي (توفي بمراكش عام ٦٥٧ هـ): **العطاء الجزيل في كشف غطاء الترسيل.** خ. ح. رقم ٦١٤٨.
- التميمي، أبو عبد الله محمد بن قاسم بن عبد الكريم الفاسي (ت ٦٠٤ هـ): **كتاب المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد.** (م. خ).
- الجزيري، أبو الحسن علي بن القاسم (توفي في ربيع الأول سنة ٥٨٥ هـ): **المقصد المحمود في تلخيص الوثائق والعقود** خ. ح. رقم ٥٢٢١ وكذلك النسخة رقم ١٢٦٦١.
- الحلبي، أبو حفص عمر بن الوردي بن المظفر الكندي (ت ٧٤٩ هـ): **كتاب خريدة العجائب وفريدة الغرائب.** خ. ع. و. م. ر ـ رقم ك ٢٤٢٩.
- الزياتي، عبد العزيز بن الحسن مهدي (عاش في القرن ١٠ م) **الجواهر المختارة مما وقفت عليه من النوازل بجبال غمارة.** السفر ١.خ.ع.و.م.ر ـ رقم ١٦٩٨.
- الزياني، أبو القاسم بن أحمد (ت ١٢٤٩ هـ): **بغية الناظر والهيكل الجامع بما في التواريخ من الجوامع.** خ. ح. رقم ١٢٥٠.
- الزياني: **تحفة الحادي المطرب في رفع نسب شرفاء المغرب.** خ.ح. رقم ٢٤٧١.
- الزياني، **الترجمان المعرب في دول المشرق والمغرب،** خ.ع.و.م.ر ـ رقم د ٦٥٨.
- الصومعي، احمد بن أبي القاسم بن محمد الشعبي الهروي التادلي (توفي بتادلة عام ١٠١٣ هـ): **المعزى في مناقب الشيخ ابي يعزى.** خ. ح. رقم ٢٤٦٧.
- الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد (ت ٥٢٠ هـ): **رسالة في تحريم الغناء واللهو على الصوفية في رقصهم وسماعهم.** خ. و. م. ضمن مجموع رقم ٥٣٤١.
- الظفنري، أبو عبد الله محمد بن مالك (كان على قيد الحياة سنة ٤٨٠ هـ). **زهرة البستان ونزهة الأذهان.** خ. ح. رقم ١٥٣٤.

- عبد الودود بن عمر التازي الاندلسي (كان على قيد الحياة سنة ١٢٣٠ هـ): **نزهة الاخيار المرضيين في مناقب العلماء الدلائيين البكريين**. خ. ع. و. م. ر ـ رقم ك ١٢٦٤ ضمن مجموع.
- العبدوني، محمد بن عبد الكريم (دفين ابي الجعد سنة ١١٨٩ هـ): **يتيمة العقود الوسطى في مناقب الشيخ سيدي المعطي** خ. ع. و. م. ر ـ رقم ك ٣٠٥.
- العزفي، ابو عبد الله احمد بن محمد بن احمد اللخمي السبتي (٥٥٧ ـ ٦٣٣هـ). **كتاب دعامة اليقين في زعامة المتقين**. خ. ع. و. م. ر ـ رقم ق ٣٤١ ضمن مجموع.
- العمري، ابن فضل الله احمد بن يحيى بن مجلي بن دعجان (٧٠٠ ـ دمشق ٧٤٩ هـ): **كتاب مسالك الابصار في ممالك الامصار**. ج ٣ القسم الأول خ. د. ك. ق.. معارف عامة رقم ٥٥٩ وكذلك نسخة خ. ع. و. م. ر ـ رقم ٢٦٤٢.
- العيني، محمود بدر الدين (ت ٨٥٥ هـ): **عقد الجمان في تاريخ اهل الزمان او تاريخ العيني** ج ٢٠ ق ٤ ـ ج ٢١ خ. د. ك. ق. ميكروفيلم رقم ٣٥٥٢٤.
- الكتاني، ابو محمد عبد العزيز الحسني الإدريسي (بداية القرن ١٤ هـ): **زهرة الآس في بيوتات فاس**. المجلد الأول خ. ع. و. م. ر ـ رقم ك ١٢٨١.
- المتيجي، أبو علي (عاش في عصر المرابطين): **رسالة في تحقيق اتجاه قبلة الصلاة بالمغرب** (م. خ).
- محمد بن رأس الناصر العسكري الجزائري (عاش في القرن ١٢ هـ): **الخبر المعرب عن الامر بالمغرب**. خ. ع. و. م. ر ـ رقم ك ٢٢٦٣.
- محمد بن عياض بن موسى بن عياض اليحصبي بن القاضي عياض (ت ٥٧٥ هـ): **مذاهب الحكام في نوازل الاحكام**. خ. ح. رقم ٤٠٤٢.
- المواعيني، إبراهيم الأشبيلي (عاش في القرن ٦ هـ): **ريحان الالباب وريعان الشباب في مراتب الآداب** خ. ح. رقم ٢٦٤٧.
- مؤلف مجهول،: **التقييد الابي في علم الوثائق** خ. ع. و. م. ر ـ رقم د ٧٥٦.
- مؤلف مجهول،: **حكاية ابي العباس السبتي مع الطلبة** خ. ع. و. م. ر ـ رقم د ٢١٥٠. ضمن مجموع.
- مؤلف مجهول (عاش في العصر الغرناطي): **ذكر بلاد الاندلس وصفاتها وفضائلها واصقاعها**. خ. ح: رقم ج ٨٥.
- مؤلف مجهول، (منتصف القرن ١١ هـ): **كتاب طبقات المالكية** خ. ع. و. م. ـ رقم د ٣٩٢٨.
- مؤلف مجهول، (بداية القرن ٨ هـ): **كتاب في الفقه المالكي**. خ. ع. و. م. ر ـ رقم ٢١٩٨.
- مؤلف مجهول: (عاش في القرن ٧ هـ): **كتاب في تراجم الأولياء**. خ. ع. و. م. ر ـ رقم ج ١٢٧١.
- مؤلف مجهول: **كناش فيه مجموع قصائد**. خ. ع. و. م. ر ـ رقم د ١٥٨.
- مؤلف مجهول: **مناقب الشيخ ابي العباس السبتي** خ. ع. و. م. ر ـ رقم د ٨٩٦.
- مؤلف مجهول: (عاش في العصر الوطاسي) **نبذة من تاريخ المغرب الاقصى**. خ. ع. و. م. ر ـ رقم د ٢١٥٢ ضمن مجموع.

ملحوظة: اكتفينا بذكر لائحة المصادر المخطوطة لتعريف القارىء بمكان وجودها وارقامها، ولم نذكر المصادر المنشورة لتداولها بين الباحثين، واقتصرنا عليها في الهوامش فقط.

المراجع الأجنبية المستعملة في البحث

- BEL (A): «Coup d'oeil sur l'Islam en Berberie». Extrait de **la revue des religions.** Janv. Fév. 1917. Paris. Ernest le Roux 1917.

- BEL(A):«Le sufisme en Occident Musulman au 12 et 13 siècle de J. C». **Annales de la Faculté des lettres d'Alger.** Paris 1935.

- BOSH VILA (j): **Los Almoravides.** Tetuan 1956.

- CALMETTE (Joseph): **Histoire d'Espagne.** Paris. Flammarion. 1947.

- COISSAC de CHAUREBIERE: **Histoire du Maroc.** Paris. Payot 1931.

- DELAFOSSE (M): «Les relations du Maroc avec le Soudan a travers les âges». **Hesperis** 1942. Tom IV, 2è tr: pp: 153- 74.

- DEVERDUN (Gaston): **Marrakech des origines à 1912.** Tom. I Rabat. Editions Techniques Nord- Africaines. 1959.

- DUFOURCQ (Charles Emannuel): **La vie quotidienne dans l'Europe Medieval sous la domination Arabe.** Paris. Hachette. 1978.

- FAURE (adolphe): **Le Tasawwuf et l'ècole Ascetique Marocaine des 11- 12- 13ème siècles de l'ère Chretienne.** Melanges. L. Massignon. T2. 1957.

- FOSSIER (Robert): **Enfance de l'Europe. Aspects économiques et Sociaux.** Tome 1: L'homme et son espàce. Ed. P.U.F. Paris 1982.

- FAURE: «Abu l'Abbas A- Sabti 'l (524- 601) 1130- 1204): la justice et la charité». **Hesperis**. 1956. T. XLII, 3è et 4ème tr. pp: 448- 456.

- GUICHARD (Pierre): **Structure sociales «Orientales» et «Occidentales» dans l'Espagne Musulmane.** Paris- Lahaye Ed. Mouton. 1977.

- FARHAT (Halima) et TRIKI (Hamid): **Hagiographie et religion au Maroc Medieval.** H.T 1986, PP: 17- 51.

- LAGARDERE (V): La Tarique et la revolte des Muridun en 539H/ 1144 en Al Andalus. R.O.M.M. N°35, 1983 1er sem. pp: 157 - 70.

- LAROUI (Abdellah): **Histoire du Maghreb: Essai de synthèse** T.1 Paris. Maspero. 1975.

- LEWICKI (Tadeusz): «Profètes, devins et Magiciens chez les berbères Medievaux». **F.O.** Tom. VII, 1965, pp: 3- 27.

- LOUBIGNAC (Victorien): «Un Saint berbere:Moulay Bouazza- Histoire et Legende». **Hesperis.** 1944. T. XXVI, Fas, unique pp: 15- 34.

- MARCAIS (Georges): **La berberie Musulmane et l'Orient au moyen âge.** Paris- Aubier. Ed Montagne. 1946.

- MIEGE: «Origine et developpement de la consommation du thé au Maroc». **B.E.S.M** Vol XX. n°72 Jan. 1957.

- NWIYA (P): «Notes sur quelques fragments inedits de la correspondance d'Ibn Al Arif avec Ibn Barrajan». **Hesperis** 1959 T: XLIII 1er et 2ème tr. pp: 217- 21.

- PALENCIA (Gonzalez): **Aspectos sociales de la Espagna Arabe.**Madrid. Escuela Social. 1964.

- TERRASSE: **Conséquences d'une invasion Berbère: Le rôle des Almoravides dans l'histoire de l'Occident.** Malange Louis Halphen (Hommage) Paris 1951.

- VILLARD (G): **Les Touaregs au pays du cid: Les invasions Almoravides en Espagne du 11ème au 12ème siècle.** Paris 1946.

فهرست الموضوعات

٢٠٠٠/٩٣/١١٣٩